۱۷۳۳۳
۲۰۸۴۹۸

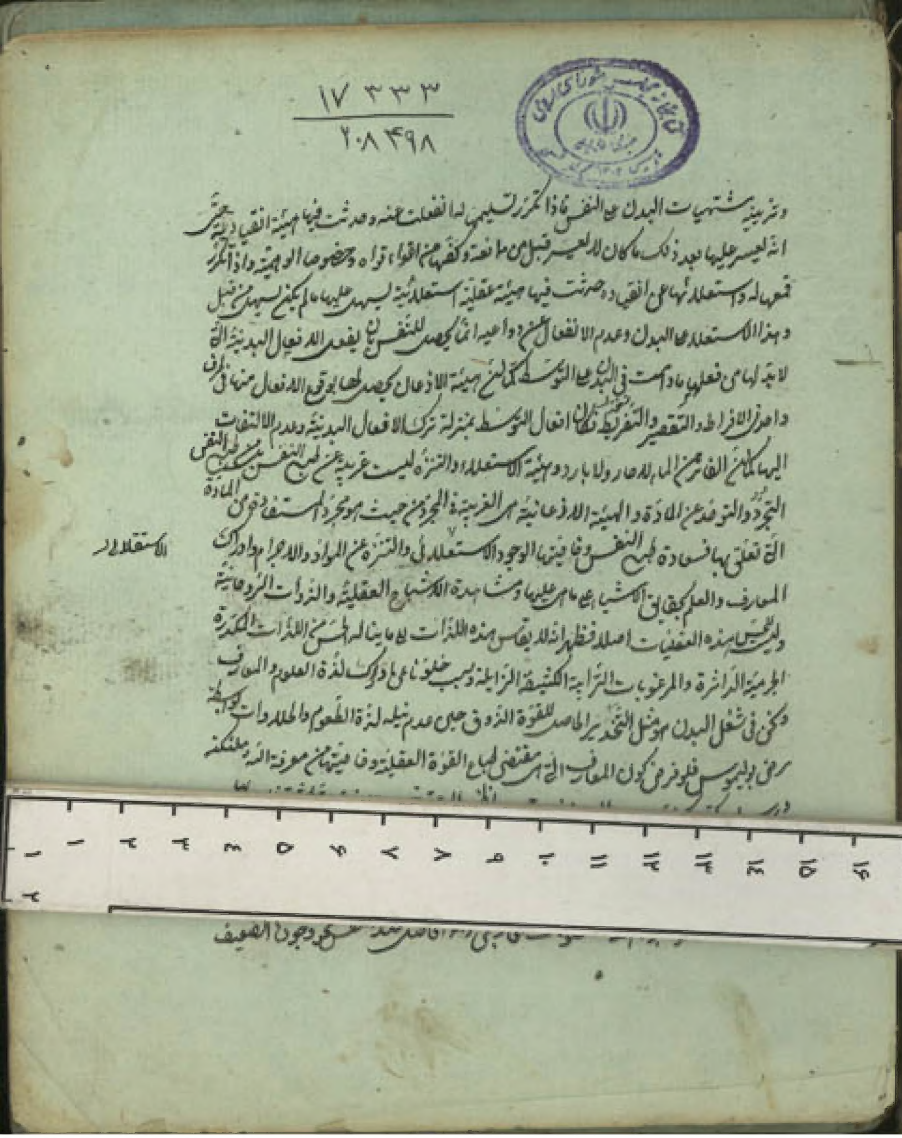
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

کتاب مجموعه: مجالس و شرح تهذیب المنطق
مؤلف جلال الدین محمد دوانی، ملا عبدالکریم کرد
مترجم
شمارهٔ نفسه ۱۷۳۳۳

شماره ثبت کتاب
۲۰۸۴۹۸

۱۷۳۳۳
۲۰۸۴۹۸



وتزيينه شتهيات البدن عن النفس فاذا تمزز تسليمها انفعلت عنه وحدثت فيها هيئة انقيادية بحيث انه يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل من مدافعته وكفها عن اقواه، تواه خصوصا الوهمية واذا تكرر فعلها له واستعلائها على انقياده حدثت فيها هيئة عقلية استعلائية ليسهل عليها ما لم يكن يسهل من قبل وبهذا الاستعلاء على البدن وعدم الانفعال عنه واعيا انما يحصل للنفس بان يفعل الافعال البدنية التي لابد لها من فعلها ما دامت في البدن على التوسط كما لنوع هيئة الاذعان يحصل لها بتوقع الافعال منها فان ترك واحد من الافراط والتفريط كان افعال التوسط بمنزلة ترك الافعال البدنية وعدم الالتفات اليها كالماء الفاتر مما لا حار ولا بارد وهيئة الاستعلاء والتنزه ليست عزيمة عن جميع النفس من حيث النفس التجرد والتوحد عن المادة والهيئة الاذعانية هي الغريزية المجردة من حيث هو مجرد المستفيد من المادة التي تعلق بها فساده لجميع النفس وفاضها الوجود الاستعلائي والتنزه عن المواد والادراك المعارف والعلم بحقايق الاشياء على ما هي عليها ومشاهدة الاشباح العقلية والذوات المروحانية وليس هذه العفيفات اصلا فظهر انه لا يقاس هذه اللذات لا ما ينالها من اللذات الحقيرة الجرمية الدائرة والمرغوبات الترابية الكثيفة الزايلة وبسبب خلوها عما ذكر لذة العلوم والمعارف وكمن في شغل البدن هو مثل التحذير الحاصل للقوة الذوقية حين عدم تيله لذة الطعوم والملذوذات كما برهن بلبيوس فلو فرض كون المعارف التي هي مقتضى لباب القوة العقلية وفاتيتها من معرفة الله وملكته

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۰۸۴۹۸
کتاب مجموعه: مجالس و سرح تهذیب الخلق
مؤلف جلال الدین محمد دوانی، ملا عبدالکریم کرد
مترجم
شمارهٔ نفسه ۱۷۳۳۳

الذهني وانما ضعف وجودها لضعف ادراك النفس لها لاجل غمورها في البدن والا فهي اقوياء الوجود وظاهرة ا
النورية والوضوح بحسب انفسها لكن هذه المعرفة الضعيفة من النفس لها بحسب المفهوم والمعنى اذا كانت مطابقة
لما هي عليها في الواقع تؤدي بعد رفع غشاوة البدن الى مشاهدة المقربين ومصاحبة القدسيين التي لا سعادة
فوق مشاهدتهم فان المعرفة التامة في هذه الدنيا بذر المشاهدة التامة في الآخرة فهذه اللذة العقلية للنفس
كملت في هذا العالم بالعلم فان كانت منفكة عن العلوم منزهة عن الرذائل لتكون مصروفة الهمم الى المتخيلات
فلا يبعد ان يتخيل الصور الملذة فينجر الى مشاهدتها بعد رفع البدن كما في النوم الذي هو ضرب من الموت
لانه عبارة عن ترك استعمال النفس بعض قواها المحركة والحساسة فيتمثل لها ما وصف في الجنة من المحسوسات
وهذه جنة المتوسطين الصالحين وتلك هي جنة الكاملين المقربين واعلم ان الوجود هو السعادة والشعور
بالوجود سعادة ايضا لكن الوجودات متفاضلة واشرف الوجودات هو الوجود الحق الاول وادونها هو وجود
الهيولى والزمان والحركة وما يشبهها ووجود كل شيء لذيذ عنده ووجود علته الذي لو ادرك على كنهه فان علة الشيء
مقوم ذاته وكمال هويته والوجودات لما كانت متفاوتة فالسعادات التي هي الشعورات بها
متفاوتة وكما ان وجود القوى العقلية اشرف من القوى الحيوانية الشهوية والغضبية والقوى التي هي نفوس
البهائم وساير الحيوانات فسعادتها اجل ولذتها اتم واما عدم التذاذنا الآن بالسعادة العقلية مع
انها حاصلة فهو اما لمرض نفساني واما لاشتغالنا بالبدن وكما ان الآفة اذا زالت عن الحاسة
السقيمة عادت الى ما لها بالطبع فكذلك مقارنة النفس للبدن اذا بطلت ورجعت الى ذاتها
وذات علتها الفياضة ومعاينة جمالها يكون لها من اللذة والسعادة ما لا يمكن ان يوصف او يقاس
به اللذة الحسية وذلك لان اسباب هذه اللذة اقوى واكثر والزم للذات اما قوتها فلان
الادراك العقلي يحصل لحقيقة الشيء الملايم والمدرك هو البهاء المحض والخير الصرف والوجود الذي

يفيض عنه

يفيض عنه كل خيرية وكل نظام وكل لذة وكذلك ما بعده من الجواهر العقلية والملائكة الروحانية التي هي معشوقات
بذواتها واما الامر الشهواني فادراكه يتعلق بالظواهر غير مستوغل الى حقيقة الشيء الملايم بل انما يصل الى
ظاهره وبسيطه ومدركه هو المبصرات والمذوقات والملموسات والروائح وما يشبهها واما اكثريتها
فلان مدرك القوة العقلية هو الكل ومدرك الحس والمشاعر الحيوانية بعض من الكل وهي المحسوس منه
والقوة الحسية ليس يلايمها جميع محسوساتها بل بعض منها ينافيها وبعضها يلايمها بخلاف العقل
فان كل معقول يلايمه ويكمل ذاته وذلك لان الحسيات يقع فيها التضاد والتضايق والمنافرة
لقصور وجوداتها وآفتها والعقليات لها الفتحة والسعة والخيرية والتمام والملايمة واما انها الزم
للذات فان الصور العقلية التي يعقلها العقل تصير ذاته بل بعض تلك الصور قبل ان يقع له الشعور بها
مقومة لذاته وكان غافلا عنها فيرى ذلك الجمال والبهاء لذاته والمدرك العقلي ايضا ذاته فوصول سبب
الالتذاذ الى المستلذ العقلي اشد واوغل من ذاته وهذه اللذة شبيهة باللذة التي للمبدأ الاول
بذاته وبادراك ذاته وللروحانيين ومعلوم ان لذة الملائكة بادراك ذواتهم العقلية النورية فوق لذة
الحمار بادراك صورة الجماع والقضيم ونحن لا نشتهي تلك اللذة بالطبع بل بالعقل ولا نحن اليها ولا
نتصور من ذواتها الا باعتبار مفهومات ذهنية صادقة عليها ومفهوم الشيء ومعناه غير حقيقته و
هويته العينية ونحو وجوده فان مفهوم الحلاوة ليس حلوا الا ان البرهان والعقل يدعوان الى وجود
المستلذات العقلية والمعرفة بالعقليات في الدنيا منشأ الحضور والوجدان في العقبى لما مر
ان المعرفة بذر المشاهدة وذلك لان الحجاب بين العقليات والعقل ليس الا عدم التفطن
بها وهو الجهل او الاشتغال بغيرها كالبدن والمواد الجسمية وقواها المنطبعة فان النفس انما
يتوصل اليها باكتساب العلم بحقائق الموجودات والقوة العقلية مستعدة بالطبع لقبول
الصورة المعقولة من المفارق وليس بعد المفارقة اعراض عن تلك الجهة الى جانب البدن

فيكون مجرد المعرفة باللذيذ العقلي سبب الوصول اليه عند رفع المانع وهو الاستغراق بالبدن وقد انقطع بالموت
بخلاف الشعور بالمحسوسات والتخيل لها فانه غير كاف للوصول اليها والاحساس بها لامكان الحجب الجسمانية بين
الحواس ومحسوساتها اللذيذة والسبب فيه ضيق وجودها وفقد بعضها عن بعض وغيبته عنه حتى ان الجسم
الواحد يغيب جزؤه عن جزء آخر بل عن كله وكذا يغيب كله عن جزئه بل لا حضور لشيء منه عند شيء وكذا الجسماني
القائم بالجسم من الصفات والاعراض ولهذا ليس للاجسام بما هي اجسام حيوة وادراك والاجسام
الحية ليس كونها جسما بعينه كونها حية انما الحيوة لها كون آخر يطرأ عليها بسبب حي بالذات هو نفسها
الحيوانية ولو كان وجود الجسم بما هو وجود الجسم حيوة لكان وجود كل جسم حيوة له وليس كذلك واما ما ليس
بجسم فلا يمتنع ان يكون وجوده هو بعينه كونه بصفة الحيوة كالموجود الاول المفارقة الذوات والنفوس
والحيوة ليست ما به يكون الشيء حيا فانه من المستحيل ان يصير الشيء بهذا الكون ذا هذا الكون بل حيوة الشيء
حيية كما هو طريقتنا في باب الوجود والمضاف والاين والاتصال في الصورة الجسمية والنورية في المفارقات
والتقدم والتأخر في اجزاء الزمان والى حد ان الوجود الجسماني يصحبها الغفلة والموت والهجران والفوت
سواء كان هذا الوجود في طرف المدرك المشتاق او في طرف المدرك المشتاق اليه لما علمت
من قلة الحضور والوجدان فيها حتى ان شعورنا بذواتنا ووجودها لنا حين فارقنا البدن يكون
اتم واوكد وذلك لانا لا نشعر بذواتنا مع هذه العلاقة البدنية الا مخلوطا بالشعور بالبدن
لنحو اتصال وارتباط بين النفس ارتباط النور بالظل والشعلة بالدخان والشخص بالعكس اذا
فرض انه قابلته مرآة وفرض انه لم ير بعد صورتها الا في المرآة وذلك لانا لا نعقل شيئا ونحن
بدينون الا ويقترن به خيال اغلب من العقل فاذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن
وزال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة والشعور بها وبذواتنا المتحدة معها شهودا
اشراقيا وكشفا حضوريا ورؤية عقلية فكان التذاذ النفس بحيوتها العقلية اتم وافضل من كل

الشوب

خير وسعادة

خير وسعادة وقد عرفت ان اللذيذ بالحقيقة هو الوجود وخصوصا العقلي وخصوصا المعشوق الحقيقي والكمال المطلق الاتم
الواجبي وان الالتذاذ به هو افضل الملاذ وافضل الراحة بل هي الراحة التي لا الم فيها فهذه النفوس التي صارت عقولا
بالفعل ستصير الى راحة لا الم فيها ووصال لا هجران معه وهذه لا يدخل في الوهم وليس لجمهور الناس الا سماع الفاظ
دالة عليها الا ان البرهان دل عليها كما دل على حقيقة الواجب الوجود واحوال الهية فان القدر الذي من البهجة يناله
النفوس المتألهة بالمشاهدة ليس لغيرهم الا حكايته فان البهجة تابعة للمشاهدة وحيث يخفى قدر المشاهدة
يخفى قدر البهجة فكذلك حالنا في اللذة التي نعرف وجودها لنا ان شاء الله ولا نتصورها مشاهدة لكنا نعلم انها
اذا ارتاحت نفسنا في حيوتنا الدنياوية الى ذكر الله تعالى وفرحت بذكر صفاته العليا من كيفية علمه بجميع الاشياء
على وجه لا يعتريها تكثر وتجدد وقدرته على جميع المقدورات بحيث لا يلحقها تغير ولا انفعال ولا فتور ولا اعياء
وكيفية عينية صفاته لذاته وكيفية ترتيب الوجود منه على اليق نظام وافضل هيئة لكانت لها مناسبة
اليها تؤذن بان تنال من السعادة عند الفراغ من البدن قدرا يعتد به وخصوصا النفس التي احكمت المسائل
واتقنت العلوم والمعارف على اتم وجه وابلغه واقل مراتب السعادة العقلية للنفوس بان يكتسب ههنا
العلم بالاول تعالى ويعرف نحو وجوده وعنايته وعلمه وارادته وقدرته وساير صفاته والعقول
الفعالة التي هي ملائكة الله تعالى ووسائط فيضه وجوده ويعرف النظام في العالم المبتدأ من الباري المنتهي
الى الاجسام والمواد ثم الراجع اليه مرتقيا الى النبات والحيوان والانسان وهلم الى درجة العقل المستفاد
المضيء في المعاد ومن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيما ونال سعادة عقلية ونعمة سرمدية
وخلص عن النقيصة التي في فقدها بازائها ولما علمت السعادة العقلية من جهتي العقل النظري
والعقل العملي للانسان وعلمت ان الشرف والفضيلة والزينة والكمال والسرور والغبطة للنفس
انما يحصل بحسب الجزء النظري الذي هو جهة ذاتها وحيثية هويتها واما ما يحصل لها بحسب الجزء العملي الذي

هو جهة اضافتها الى البدن و توجهها اليه السفل و هو غير داخل في قوامها من حيث ذاتها بل انما تتقوم به من حيث
تعلقها فليس للنفس بحسبه الا البراءة عن النقص و الشين و الخلو عن العقوبة و الجحيم و الهلاك و العذاب الاليم
و الخلو عن الرزايل و ذلك لا يستلزم الشرف العلي و السعادة الحقيقية و ان لم يكن فالسعادة الوهمية
و الخيالية كما هو حال الصبيان و النساء و اهل البلادة من العباد و عامة سنرصد و اما الشقاوة العقلية التي
بازاء السعادة الحقيقية العقلية فهي اما بحجب الهيآت البدنية من المعاصي الحسية الشهوية و الغضبية و اما بحجب
الجحود للحق و الانكار للعلوم الحقة الحكمية و العصبية فراختيار بعض المذاهب و الآراء من محبة الرياسة و طلب
الجاه و التشوق الى الكمال من دون الوصول اليه اما بيان الشقاوة في القسم الاول فهو ان هذه الهيآت
الانفعالية و الانفعالات البدنية للنفس تمنعها عن الوصول الى السعادة في الدار الآخرة و مع ذلك فيحدث
نوع من الالم الذي عظيم لعدم الملوفات العادية و وجود ملكة الرغبة اليها بعدم ما يشغل النفس عن تذكرها
و ذلك للما هذه الهيآت قبيحة في نفسها مولمة لجوهر النفس ضادة لحقيقتها لكنه كان اقبال
النفس على البدن يشغلها عن الاحساس بقبحها و مضادتها لجوهر النفس الا ان اذا زال ذلك
الاقبال و الاشتغال تعجب لنفس تحس بما يلمها و مضادتها كما في قوله تكشف عنك غطاءك فبصرك
اليوم حديد فيتأذى بتلك الهيئة الردية تألما ذي كالمريض به آفة مولمة او مرض مشغل شاغل
فيغفل عنه فاذا فرغ عن ذلك احس بها فهذه بقسميها شقاوة عقلية و كم يصيد اثبات الشقاوة
الحيوانية من النار و الجحيم و الزقوم و تصلية جحيم في مقابلة السعادة الحيوانية في الفصل
العزيز بتاييده و قوته و لكن لما كانت هذه الهيآت الانفعالية غريبة عن جوهر النفس لكن مرد كذا
ما يزيلها و يتفرع عنها من الاشباح المعذبة الجهنمية فلا يبعد ان يكون ما يزول فريدة من الدهر
متفاوتة بحسب كثرة العوائق و قلتها انشاء الله و لنشبه لنا كمين الشريعة اشارة الى هذا حيث

ورد لفظ المؤمن

ورد ان المؤمن الفاسق لا يخلد في العذاب و اما القسم الثاني من الشقاوة العقلية فهو النقص الذاتي للنفس عن العلوم
و الكمال العقلي في الدنيا و الكاسب نحو النفر اليتيم تارك الجهد فيه ليكتسب العقل بالفعل الكتسابا ما فقدت منه
القوة الهيولانية و حصلت له فعلية الاعوجاج و الصور الباطلة المخالفة للواقع او القول على العصبية و الجهد فهي الداء
التي اعيت الاطباء العقول القاصرة و الادراك عن علاجها اذ المرض مقدور عليه و هذا الالم الكمالي عنها
هو بازاء اللذة الكمالية عن مقابلها و كما ان تلك اجل من كل احساس بملايم كذلك هذه اشد من كل
احساس بمنافر من تفريق الاتصال بتمزيق او ضرب او قطع و عدم تصور ذلك الالم في الدنيا
سبب ما ذكرناه من المنع الذي مر زاوية في عدم وجدان اللذة المقابلة له و كما ان الصبيان لا يحسون
اللذات و الآلام التي تخص المدركين و يستهزؤن بهم و انما يستلذون ما هو غير لذيذ و يكرهون المدركون
كذلك صبيان العقول و هم اهل الدنيا لا يشعرون بما ادركه العقول الذين تخلصوا عن المادة و علائقها

فصل في سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات و حرمانهم عن السعادة الاخروية اعلم ان القوة
العقلية التي هي محل العلوم و المعارف هي اللطيفة المجردة المدبرة لجميع الجوارح و الاعضاء المستخدمة
لجميع المشاعر و القوى و هي بحسب ذاتها قابلة للمعارف و العلوم كلها اذ نسبتها الى الصور العلمية نسبة المرآة
الى المتلونات و انما المانع من انكشاف الصور العلمية لها احد امور ستة كما ذكره بعض افاضل العلماء
في مثال المرآة احدها انقصان جوهرها و ذاتها قبل ان تتقوى نفس الصبي فانها لا تتجلى لها العلوميات لنقصان
و الثاني خبث جوهرها و ظلمة ذاتها للكدورة الشهوات و التراكم الذي حصل على وجه النفس الناطقة
من كثرة المعاصي فانه يمنع صفاء القلب و جلاءه فيمنع ظهور الحق فيها بقدر ظلمتها و تراكمها كصدأ المرآة
و خبثها و كدورتها المانعة من ظهور الصورة فيها و ان كانت تامة الشكل و اعلم ان كل حركة او فعل
وقعت من النفس صدأ في ذاتها اثر منها فان كانت شهوية او غضبية صارت بحسبها خبثا
في كمالها اللائق فكل اشتغال عائق من الكمال الممكن في حقها و ان كانت عقلية صارت بحسبها نافعة في كمالها

فقد ظ

و هذا ما ذكره بعض الافاضل و ذكر انها جوهر المرآة و ذاتها و هو ما ذكره بعض الافاضل

اللايق فشغل باشتغال بامر شهوى او غضبى كنكتة سوداء فى صفحة مرآة فاذا كثرت وتراكمت افسدتها وغيرتها عما
خلقت لاجله كتراكم الغبارات والاصدية فى المرآة الموجبة لف وجوهرج وزوال قابليتها لانطباع الصور فيها
واليه الاشارة بما روى عن رسول صلى الله عليه وآله من قارف ذنبا فارقه عقل لم يعد اليه ابدا معناه حرص فى قلبه
كوة لا يزول اثرها ابدا اذ غايته ان يتبعه بحسنة تمحوها فلو اتى بالحسنة ولم يتقدم بالمعصية لزاد للامى انه
اشراق القلب فلما تقدمت السيئة سقط فائدة الحسنة لكنى عاد القلب الى ما كان قبل السيئة ولم تزد بها
نورا وهذا حسر ان وتقصان للاحمق له الثالث ان يكون معدا ولا يعلم بهذه الحقيقة المطلوبة فان النفوس الصقلى
والمطيعين وان كانت صافية نقية عن المكر والخديعة وسائر الامراض البالغة لكنها ليس تتوضح فيها جلية الحق لانها
ليست تطلب الحق وليس لكل ذى مرآة قابلية منهم شرط المظهر برياكان مستوى الجسم بتفصيل الطاعات
البدنية او نية اسباب الرواية والنقد والموعظة للعوام وسائر اسباب المعيشة والمعاشرة مع الخلق ولا يصرف
فكره الى تامل الملكوت والتدبر فى حضرة الربوبية والحقايق الخفية الالهية فلا يكشف له الا ما هو متفكر فيه من
دقايق آفات الاعمال وخفايا عيوب النفس ان كان متفكرا فيها او مصالح المعيشة او التفقه فى الفتاوى ان كان
متفكرا فيها واذا كان تقيد الهمم بالاعمال وتفصيل الطاعات ما تقاعى انكشاف جلية الحق فلا تشك
فى صرف الهمم الى شهوات الدنيا وعلايقها فكيف لا يمنع من الكشف المطلق وهذا مثال المرآة هو كونها معدة لان
يتجلى فيها صورة لا غير فانها اذا كانت الصورة وراء المرآة كالحايل الحاجب فان المرآة لشهوات التجرد
الفكر فى حقيقة من الحقايق قد لا تنكشف له ذلك لكونه مجوبا عنه باعتقاد سبق اليه منذ الصبا بسبب التقليد
والقبول لحسن الظن بحمل بينه وبين حقيقة الحق ويمنع ان ينكشف له خلاف ما نقش من ظاهر التقليد وهذا
الغير حجاب عظيم به حجب اكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل اكثر الصالحين المتفكرين فى ملكوت السموات
والارض لانهم محجوبون باعتقادات تقليدية جمدت فى نفوسهم وترسخت فى قلوبهم وصارت حجابا
بينهم وبين درك الحقايق وهذا فى مثالها الحاجب المرسل بين المرآة والصورة الى مس الجهات التى

منها يقع المنوز

منها يقع المعنوى عن المطلوب فان طالب العلم ليس يمكنه ان يحصل العلم بالجمل الا بالتذكر للعلوم التى بينها مناسبة
حتى اذا تذكر ما ورد تنبها فى نفسه ترتيبا مخصوصا يعرفه العلم بطريق الاعتبار والتفطن بالمقارنة عند ذلك
يكون قد عثر على جهة المطلوب فيتجافى حقيقة المطلوب لنفسه فان العلوم المطلوبة التى بها يحصل السعادة الدنيوية ليست
فطرية فلا يقتنص الا بشبكة العلوم الى صلة بل كل علم فلا يحصل الا عن علم سابقين يتلمذان ويزدجان على
وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث عن مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل والانثى ثم كما ان من اراد
ان يستنبح ناقة لم يمكنه ذلك من حمار وبقرة بل من فحل مخصوص هو الفرس الذكر والانثى اذا وقع ازدواج مخصوص
بينهما فكذلك كل علم فله اصلان مخصوصان وبينهما طريق فى الذهن ووجه يحصل من ازدواجهما العلم المستفاد والمطلوب فان
لكل شئ ممكن علة مخصوصة وللعلل حصول ذهنى والعلل الذهنى طريق عللها واصولها وكذا العلم بها فالجهل بحصول
المعارف وبكيفية الازدواج والترتيب هو الذى من العلوم ومثاله فى المرآة هو الجهل بالجهة التى فيها الصورة
وعدم التوجه عند ما ذا تها الى تلك الجهة ومثاله ان يريد انسان مثلا ان يراقب وجهه فى المرآة فانه يحتاج
الى مرآتين ينصب احداهما وراء القفا والاخرى فى مقابلتها بحيث يبصرها ويراعى مناسبة مخصوصة
بين وضع المرآتين حتى ينطبع صورة القفا فى المرآة الدانية للقفا ثم ينطبع صورة هذه المرآة فى المرآة
الاخرى ثم يدرك العين صورة القفا وكذلك فاقتنص العلوم طرق عجيبة فيها ازورارات وتحريفات
اعجب مما ذكر فى المرآة ويعثر على بسيط الارض من يهتدى للكيفية الحيلة فيها فهذه هى الاسباب المانعة
للنفس الناطقة من معرفة حقايق الامور والا فكل نفس بحسب الفطرة صالحة لمعرفة حقايق الاشياء
لانها امرت بانها شريف فارق سائر جواهر هذا العالم بهذه الى صيته ولاجله اشار
فى قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال بالمعرفة والتوحيد فابين ان يحملنها والتى
وتلك الامانة التى امتاز الانسان بحملها على السموات والارضين والجبال هى المعرفة والتوحيد فان
نفس كل انسان مستعدة لحملها فى الاصل ولكنى يتبطها عن النهوض باعبائها والوصول الى تحقيقها

الجبال الثقال

الموانع والاسباب الصادفة عنه وعارة عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم
لنظروا الى ملكوت السماء اشارة الى هذه القابلية لها وهذه الاسباب التي هي الحجاب بين النفوس الانسانية وعالم
الملكوت والية الاشارة بما روي انه قيل لرسول الله اين تكون الارض قال تكون عباد المؤمنين
وهي الخرائف للبسيط ارضي والسماء وسعني قلب عبدي اللين الواد وكل الله اذا ارتفع هذه الحجب
والموانع عن قلب الانسان الذي هو نفس الناطقة تجلى فيه صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على ما
عليه فيرى ذاته في جنة بعضها السموات والارض واما جملتها فاكثر سعة من السموات والارض للانها عبارة عن عالم
الملكوت والشهادة وهو محدود متناه واما عالم الملكوت والحقايق العقلية وهو الكبرياء الغايبة
عن مشاهدة الحواس المخصوصة بادراك البصيرة العقلية فلا نهاية لها وجملة عالم الملك والملكوت
اذا اخذت دفعة تسمى الحضرة الربوبية لان الله محيط بكل الموجودات اذ ليس في الوجود سوى ذات
الله وافعاله ومملكته من افعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق
الجنة عند آخرين ويكون سعة المملكة في الجنة بقدر سعة المعرفة وبمقدار ما يتجلى للانسان من الله وصفاته و
افعاله وانما مراد الطاعات واعمال الجوارح كلها تصفية النفس وتزكيتها وجلاؤها بصدأ الجزء
العلق منها فالغرض من زكيها وقرباتها من تهذيبها ونفس التزكية والتصفية ليست كذلك لانها امر عدمي
والاعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول انوار الايمان على اشراق نور المعرفة بالله
وافعاله وكتبه ورسله واليوم وهو المراد بقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
فهو على نور من ربه فصل في بيان السعادة والشقاوة الحسيتين في الدار الدنيا دون العقليتين
الحقيقيتين اعلم ان النفس الناطقة جوهر بسيط دون ما هو مرضاد للحق ان كانت خيرة ولم يكدر
منهاق لما المعقول لات البتة على سبيل القطع واليقين فانها اذا ما فارقت كانت باقية

لان كل

لان كل نفس ناطقة غير هيولانية باقية لذاتها مجردة وقد حصلت لها في البقاء الدنيا وفعلية ما يدرك بها
للاذليات والفطريات وغيرها فلا سبيل للعدم اليها واما العقول الهيولانية فتبقى بقاءها بعد البدن
ترد ولهذا اختلف الحكماء في ذلك والمنقول عن الاسكندر الافرودوسي من تلامذة المعلم
الاول القول بفنائها فاذا كانت باقية ولم يترسخ فيها هيئات بدنية ورزايل نفسانية حتى تكون
معذبة متاذية بتلك الهيئات المنافية للنفس المتضادة لجوهرها ولا يمكن الزوال يكون معطلة من الافعال
والانفعالات اذ لا معطل في الوجود ولما كانت رحمة الله واسعة والوجود خير من العدم والخلاص
فوق الهلاك فلا محالة يكون لها سعادة وهمية من جنس ما يتوهمه ويبلغ اليه همته من الامور والقصور
والصدر المخضود والطلح المنضود وسائر ما يكون لذيذا او خيرا عنده ونقل الشيخ الرئيس عن بعض
الحكماء ممن لا يجازف فيما يقول قولا يمكن عن زعم الشيخ وهو ان اهل الله اذا فارقوا البدن وهم
بدنيون وليس لهم تعلق بما هو اعز من الابدان فيشغلهم التزام النظر اليها والتعلق بها عن الكرامة
البدنية وانا لا نفهم انها نهاية ابدانهم فقط ولا تعرف غير الابدان والبدنيات تعلقهم
لفرط شوقهم الى التعلق ببعض الابدان التي شانها ان يتعلق بها النفس لانها طالبة بالطبع وهذه
مهيئات هيئة الاجسام دون الابدان الانسانية الحيوانية للعذر الذي ذكرناه ولو تعلق بها لم يمكن
النفس لها فيجوز ان يكون ذلك جزاء ساويا لان تصير هذه الانفس النفسانية لزمك الجرم او مدبرة
لها فان هذه لا يمكن من ان يستعمل ذلك الجرم لامكان التخييل ثم تخييل الصور التي كانت معتقدة
عندها في دنياها فان كان اعتقادها في نفوسها افعاله الخيرة موجب السعادة رأى الجميل وتخيله
فتخيل انه مات وقبر وسائر ما كان في اعتقاده للاخيار قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا
من الهواء والابخرة والادخنة مقاربا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي للرئيس الطبيعيون ان تعلق

ا لعل من ان تعقلهم؟

النفس بالبدن وانه لو جاز ان لا تتعلق ذلك الروح مفارقا للبدن الاخلاط ويقوم لكانت النفس
تلك مزمة الملازمة النفسانية وقال واضداده هو للاخبار بكون لهم الشقاوة الوهمية الفهم ويتخيلون انه
يكون لهم جميع ما فيه راحة السنة التي كانت لهم من العقاب للكفار وانما حاجتها الى البدن في هذه
السعادة والشقاوة يزداد حالة الجسد لبقي التخيل والتوهم انما يكون بالجسمانية وكل صنف من اهل السعادة
والشقاوة يزداد حاله بالتصاله بما هو من جنسه وبانفصال ما هو من جنس بعده به فالسعداء الحقيقيون
يتلذذون بالمجاورة وتعقل كل واحد ذاته وذات ما تشبهت ويكون اتصال بعضها ببعض لذلك
سبيل اتصال الاجسام فيضيق عليها الامكنة بالازدحام لكن على سبيل اتصال معقول بمعقول يزداد
فسحة بالازدحام هذا غاية ما وصل اليه افكار العلماء بقوتهم الفكرية في جنة ونعيم الاشقياء على الوجه
المبالغة وقد علمت ما ذكرنا قصور هذا الكلام والخطاء عن درجة التحقيق والتنزيه لبعيد درك الحقيقة
وسلك الاهتداء في هذا الباب ليكون دستور الكشف الغوامض الشرعية وايضاح المطالب
القرنية للطالب فاستمع لما يتلى عليك في هذا الكتاب مستمدا بقوة العزيز الوهاب المقالة الثالثة
في المعاد الجسماني وفيه فصول فصل في تفصيل الاقوال في المعاد التي منها اللذاهم العامية ومن يذهب
كالاستاذ الى حشر النفوس والاجساد وامتناع ان يتحقق في شيء منها المعاد وهم الملاحدة والدهرية
وجماعة من الطبيعيين والدهريين الذين لا اعتماد عليهم في الملة والشريعة ولا اعتداد بهم في العقد والحكمة
زعما منهم ان الانسان ليس الا هذا الهيكل المحسوس حاصل للكيفية المزاجية وما يتبعها من القوى والاعراض
والتي جميعها تفنى بالموت وينعدم بزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة كالانسان
كسائر الحيوانات والنبات اذا مات فات وسعادته وشقاوته منحصران فيما لكم اللذات
والآلام الحسية الدنيوية وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراد المحقق من اهل الفلسفة الالهية و
للشرع على ما ذهب اليه المحقق من اهل الملة النبوية والمنقول من جالينوس في امر المعاد هو
المحقق له

التوقف

المقالة الثالثة
في المعاد الجسماني

التوقف بناء على تردده في امر النفس انها هل تبقى بعد المزاج فيقف بالموت فلا يعاد ام هي جوهر مجرد باق بعد
الموت ليكون لها المعاد ثم من المتشبثين باذيال العلماء ممن هذا ان المعدوم لا يعاد فان العدم
الآن بهيكله لم يمنع اعادته وهم منه الحشر والمتكلمون منعوا هذا بمنع امتناع اعادة المعدوم تارة
واخرى بمنع فناء الآن بفناء هيكله فقالوا اما حاصلة الآن الاجزاء باقية اما متحيزة او غير متحيزة
ثم حملوا الآيات والنصوص الواردة في بيان الحشر على ان المراد جمع الاجزاء المتفرقة الباقية التي هي
حقيقة الانسان والحاصل انهم الزموا احد الامرين المستبعد منهما عند العقل من النقض والتلبيس
على احد التزام شيء منهما بين الظاهر لكثير من الآيات واردة لبيان امكان عود بدن الانسان باجزائه وهو
الذي نحن بصدد اثباته عند ذي قبل انشاء الله والحق ان المراد بالمعاد الاخرة هو الذي في الآخرة كان
مصدرا للافعال مكلفا بالتكاليف العقلية والشرعية ثم لا يخفى على احد ان عرق الشبهة لا ينقطع
عن اراضي اذهان الجاهدين للقضية الا بقطع اصلها وهو بين الان بموته يفنى ويبطل ولا يبقى وقد
برهانه مستقصى والحق المحقق من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد لكنهم اختلفوا في
كيفيته فذهب جمهور المتكلمين وعامة الفقهاء واهل الحديث الى انه جسماني فقط بناء على ان الروح
عندهم جسم لطيف سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد والزيت في الزيتونة وذهب
جمهور الفلاسفة واتباع المشائين الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصورة واعراضه فلا يعاد
والنفس جوهر باق لا يسبيد اليه الفناء فيعود الى عالم المجردات لقطع التعلقات بالموت الطبيعي
وذهب كثير من اكابر الحكماء وشيخ العرفاء وجماعة من المتكلمين كالمحقق الدواني والكعبي
والجبائي والراغب الاصفهاني والقاضي ابي يزيد الدبوسي وكثير من علماء الامامية والشيخ

حاشیه قدیم است از عزیز کریم بخط
بر منطق تهذیب

الامامیة کالشیخین المفید وابی جعفر وسید المرتضی والعلامة الطوسی وغیرهم رضوان الله علیهم اجمعین
الی القول بالمعاد بین الجسمانی والروحانی جمیعا وذهابهم الی ان النفس مجردة تعود الی البدن وبه یقول جمهور النصاری
والتناسخیة الذاهبون الی الفرق بین محقق المسلمین وبین کفرهم یقولون بحدوث الارواح وردها
الی البدن فی هذا العالم بعد الاخرة والتناسخیة بقدمها وردها الیه فی هذا العالم وینکرون الاخرة والجنة
والنار الجسمانیتین کما سبق ثم ان هؤلاء القائلین بالمعاد بین جمیعا اختلفت کلماتهم فی ان المعاد هل هو
البدن او هذا البدن بعینه او مثله وکل من العینیة والمثلیة اما ان یکون باعتبار کل واحد من اعضاء
والاشکال والهیات والتی طیلسان ام لا والظاهر لیس هذا الامر الشرط احد بل کثیر من المسلمین
قال کلهم ان البدن المعاد غیر البدن الاول لکن التشخص یستند لواحد ذلک بادلی علیه بعض الادلة
المرویة کون اهل الجنة جردا مردا وکون ضرس الکافر مثل جبل احد وکذا بقوله تعالی کلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غیرها وبقوله تعالی اولیس الذی خلق السموات والارض بقادر علی ان یخلق مثلهم قال
فیبطل هذا ان یکون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانیة غیر من عمل الطاعة وارتکب
المعصیة قالوا العبرة فی ذلک بالادراک وانما هو للروح ولو بواسطة الالات وهو باق بعینه ولهذا
یلیق به التشخص من الصبا الی الشیخوخة انه هو بعینه وان تبدلت الصور والهیات الکثیرة فی الاعضاء
والالات ولا یلیق لمن جنی فی الشباب فعوقب فی المشیب الفاعقاب لغیر الجانی بنصوص الحق ان المعا
د المعاد هو بعینه بدل الاول ان الشخص الذی مات بأجزاء بعینها لا مثلها بحیث لو رآه اهل
یقول انه بعینه فلان الذی کان فی الدنیا ومن انکر هذا فقد انکر الشریعة ومنکر لشریعة
عقلا وشرعا ومن اقر بعود هذا شخص البدن الاول بأجزاء الخ فقد انکر المعاد حقیقة ولزمه الکفر کتبین
النصوص القرانیة هذا تحریر المذاهب والادلة واحتج المنکرون للمعاد بامتناع اعادة المعدوم مکررا
وبانه لو اکل انسان انسانا فالاجزاء المأکولة ان اعیدت فی بدن الاکل لم یعد الاکل المأکول معادا

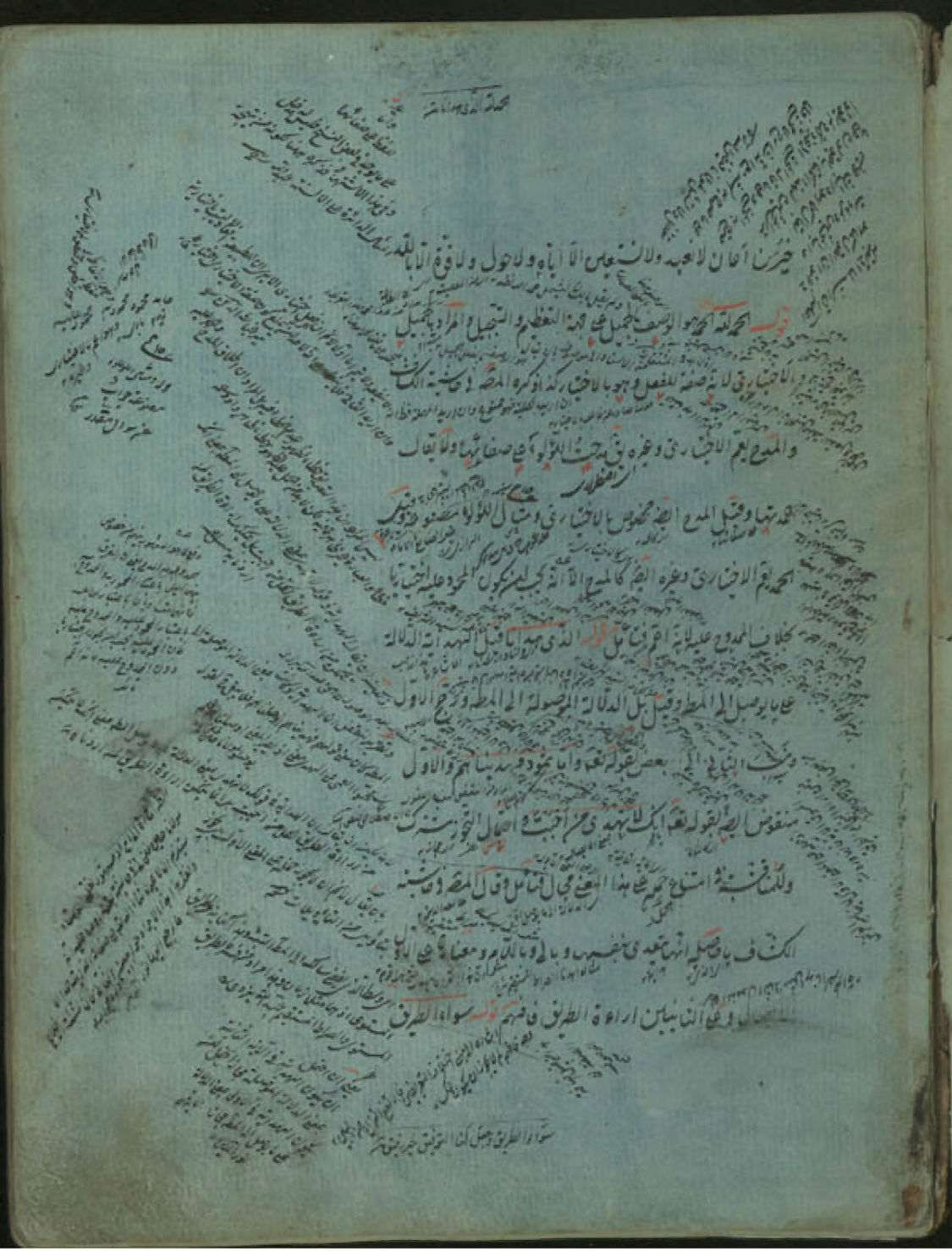
تمت الجلد فی ربیع

كتاب الحاشية للفاضل المحقق عبد ابن المصنف
عليه ما عليه

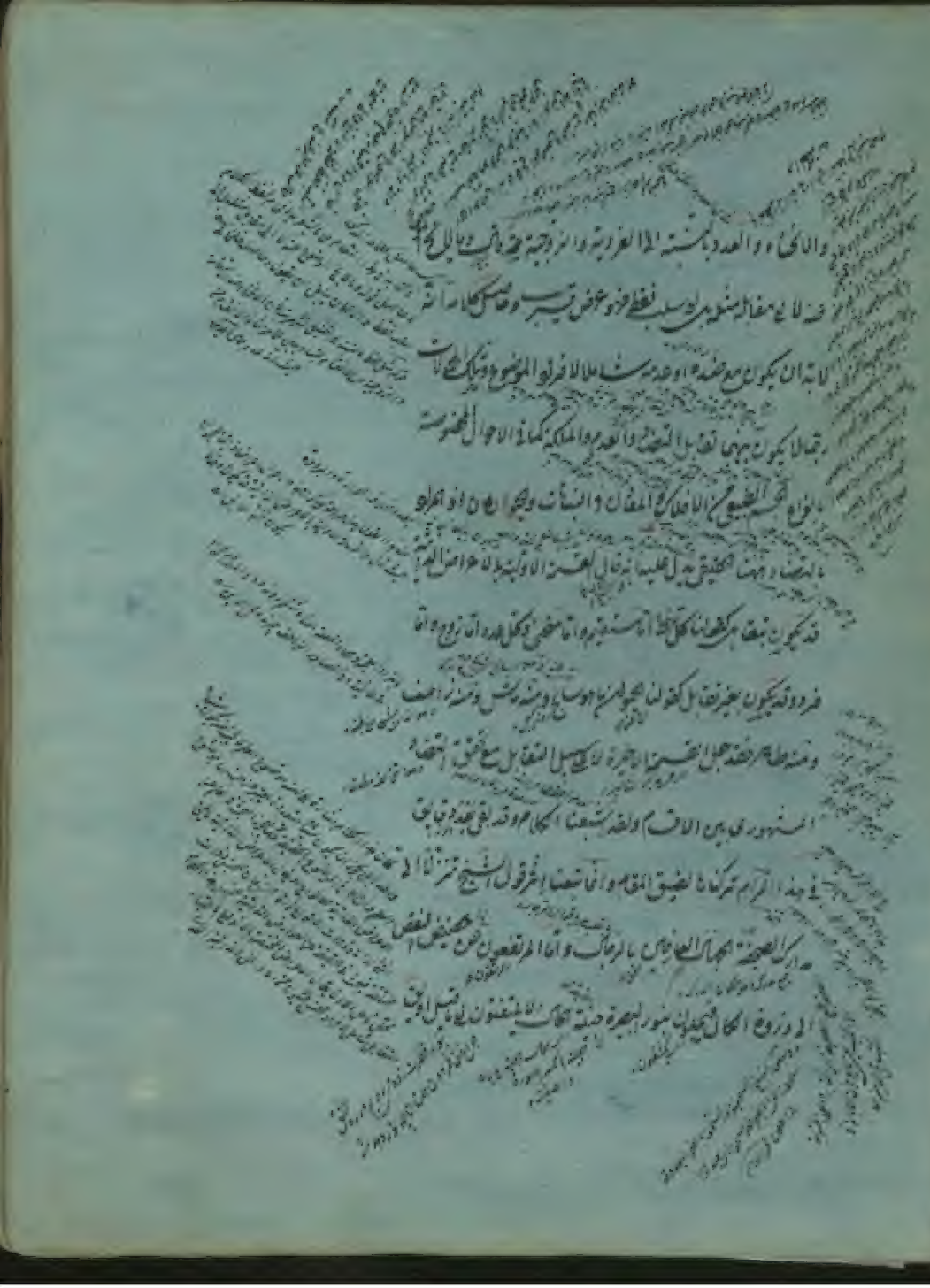
بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

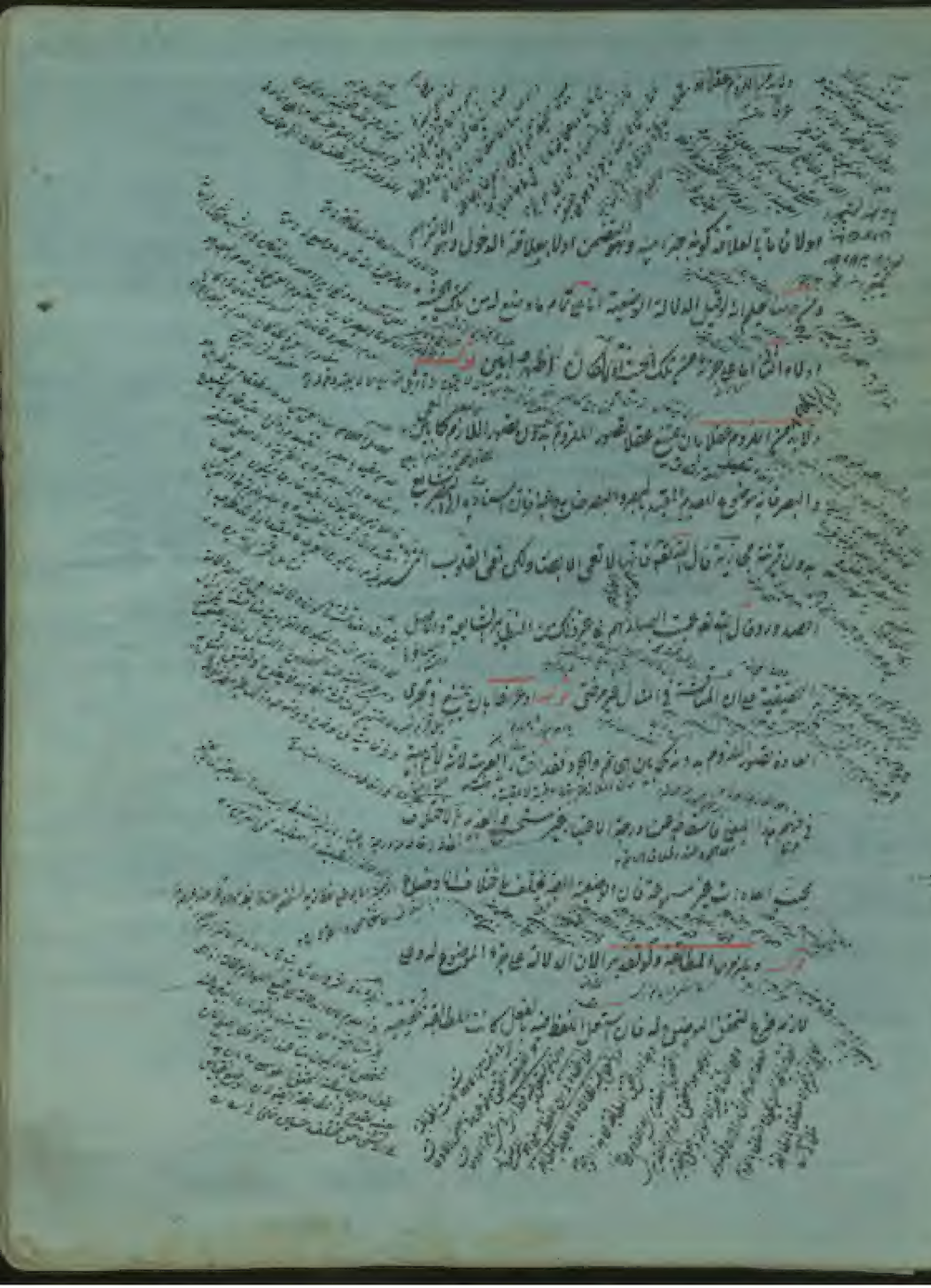
تهذيب المنطق والكلام توشيحه بذكر المفضل والمنعام وترشيحه
بصلوة والسلام على صفوة الانام وآله وصحبه الغر الكرام وبعد
فهذه حالة نافعة وعلالة رائقة تروي غليل طالبي صناعة الميزان وتشفي
غليل السابقين الى مساق البرهان لم التفت الى ما اشتهر فالحق احق
بالاتباع ولم اجمد على ما ذكر فلمسلك النظر الاتساع بل محضت النصيح
ومحضت عن زبد الحق الصريح واتيت بتحقيقات خلى عنها الزبر المتداولة
واشرت الى تدقيقات لم تحوها الصحف المتطاولة المتناولة مع اني اتيتها
بالاستعجال على سبيل الارتجال حال اشتغال بعض من له توقد في الذكاء والاشتعال
دفعه الله تعالى للاستكمال ورقاه الى معارج الكمال بمنطق التهذيب
الذي هو العلم في رشاقة الترتيب فليستعذ بها كل ذكي وليضن
بها على كل غبي وغوي ولئن ردها القاصرون فيستقبلها الماهرون
وان ذمها الجهلة فسوف يمدحها الكملة هذا وعلى الله التكلان انه

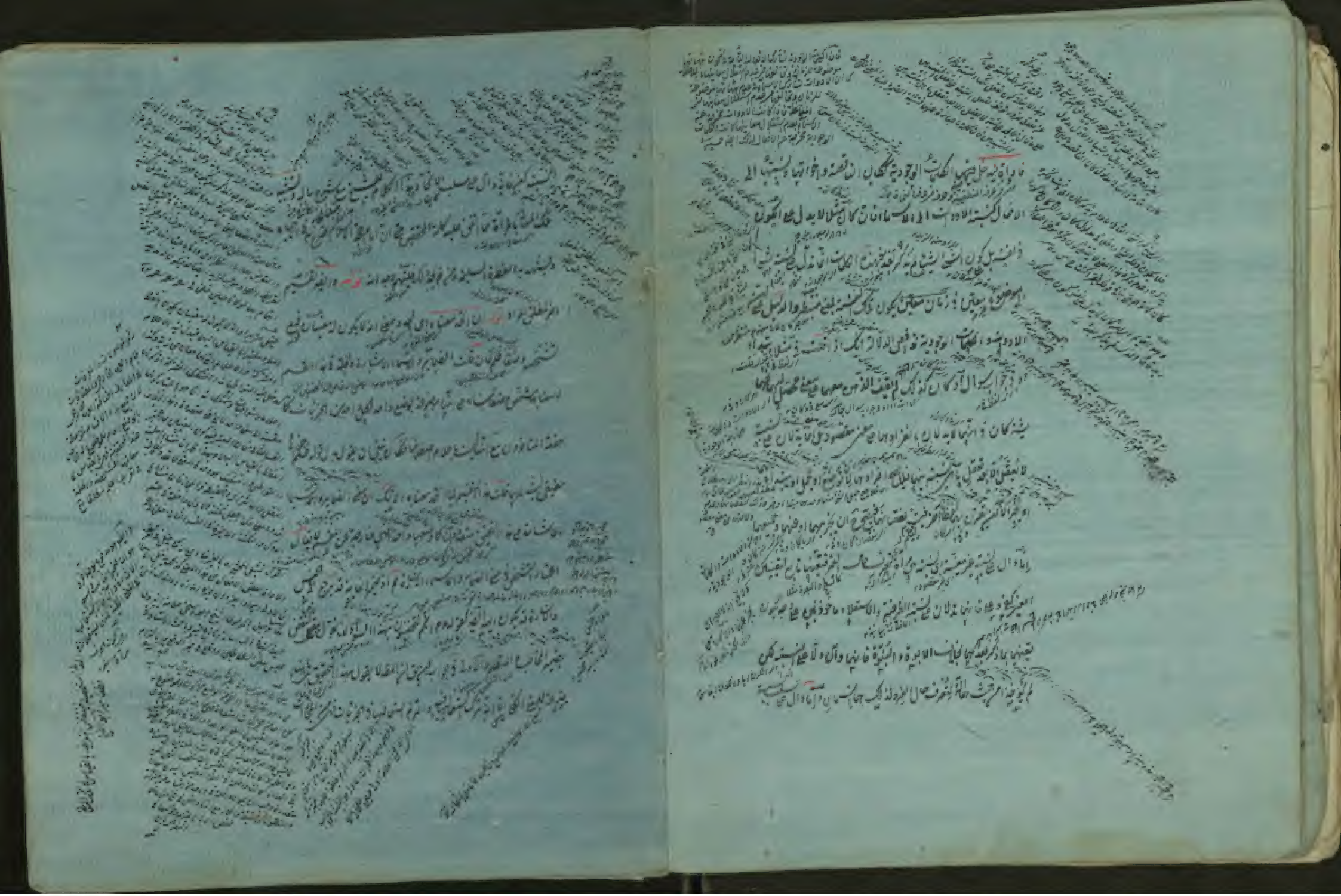
خير

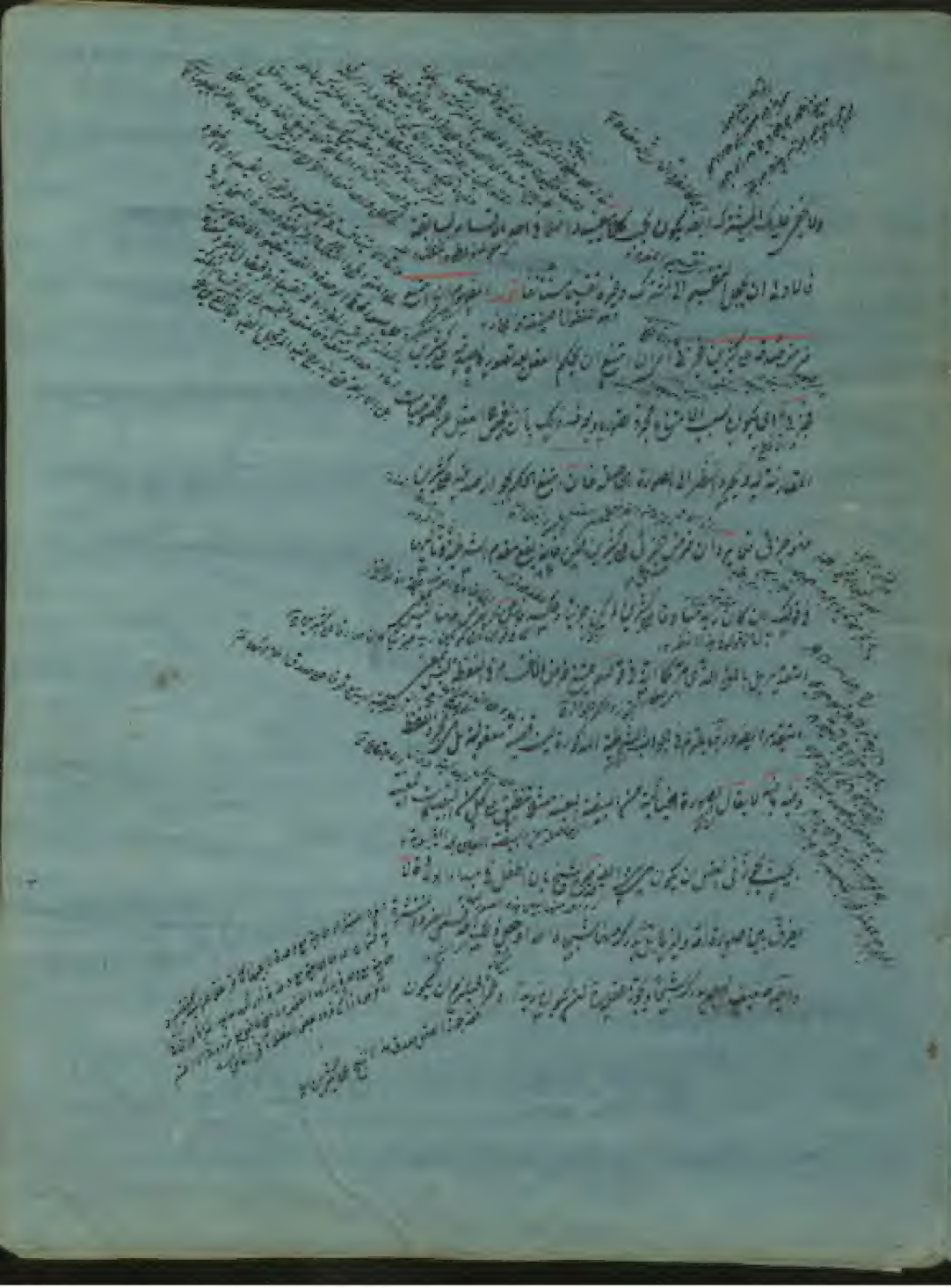


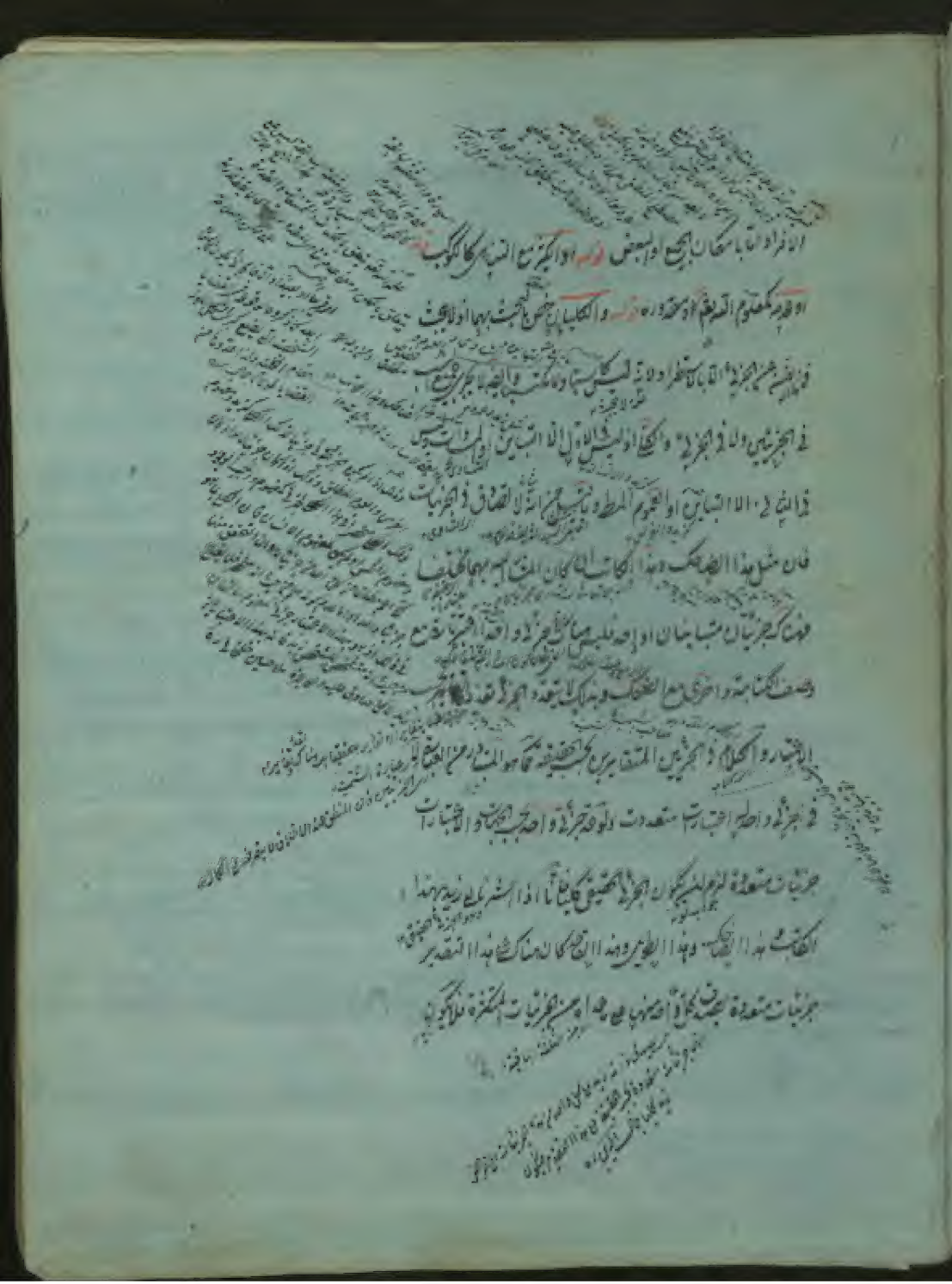
خير من اعان لا نعبد ولا نستعين الا اياه ولا حول ولا قوة الا بالله
قوله الحمد لله الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل والمراد بالجميل
الاختياري لانه صفة للفعل وهو بالاختيار كذا ذكره المص في حاشية الكشاف
والمدح يعم الاختياري وغيره يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال
حمدتها وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري ومثال اللؤلؤ مصنوعه وقيل
الحمد يعم الاختياري وغيره ايضا كالمدح الا انه يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا
بخلاف الممدوح عليه لانه اعم فتامل قوله الذي هدانا قيل الهداية الدلالة
على ما يوصل الى المطلوب وقيل بل الدلالة الموصلة الى المطلوب ورجح الاول
ونسب الثاني الى بعض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم والاول
منقوض ايضا بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت واحتمال التجوز مشترك
وللمناقشة في امتناع حمله على هذا المعنى مجال فتامل وقال المص في حاشية
الكشاف يا حاصله انها تتعدى بنفسها وبالى وباللام ومعناها على الاول
الايصال وعلى الثانيين اراءة الطريق فافهم قوله سواء الطريق

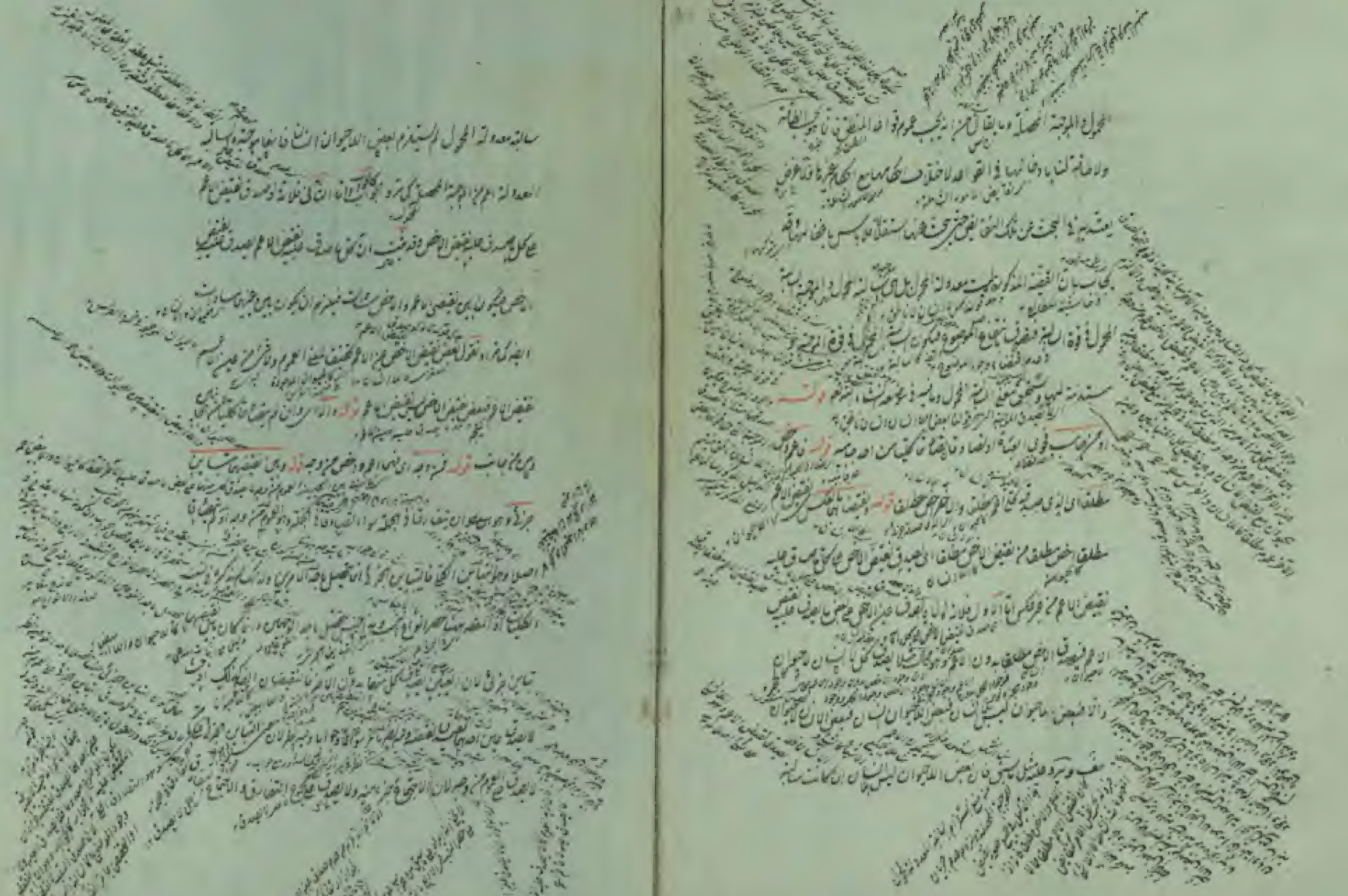


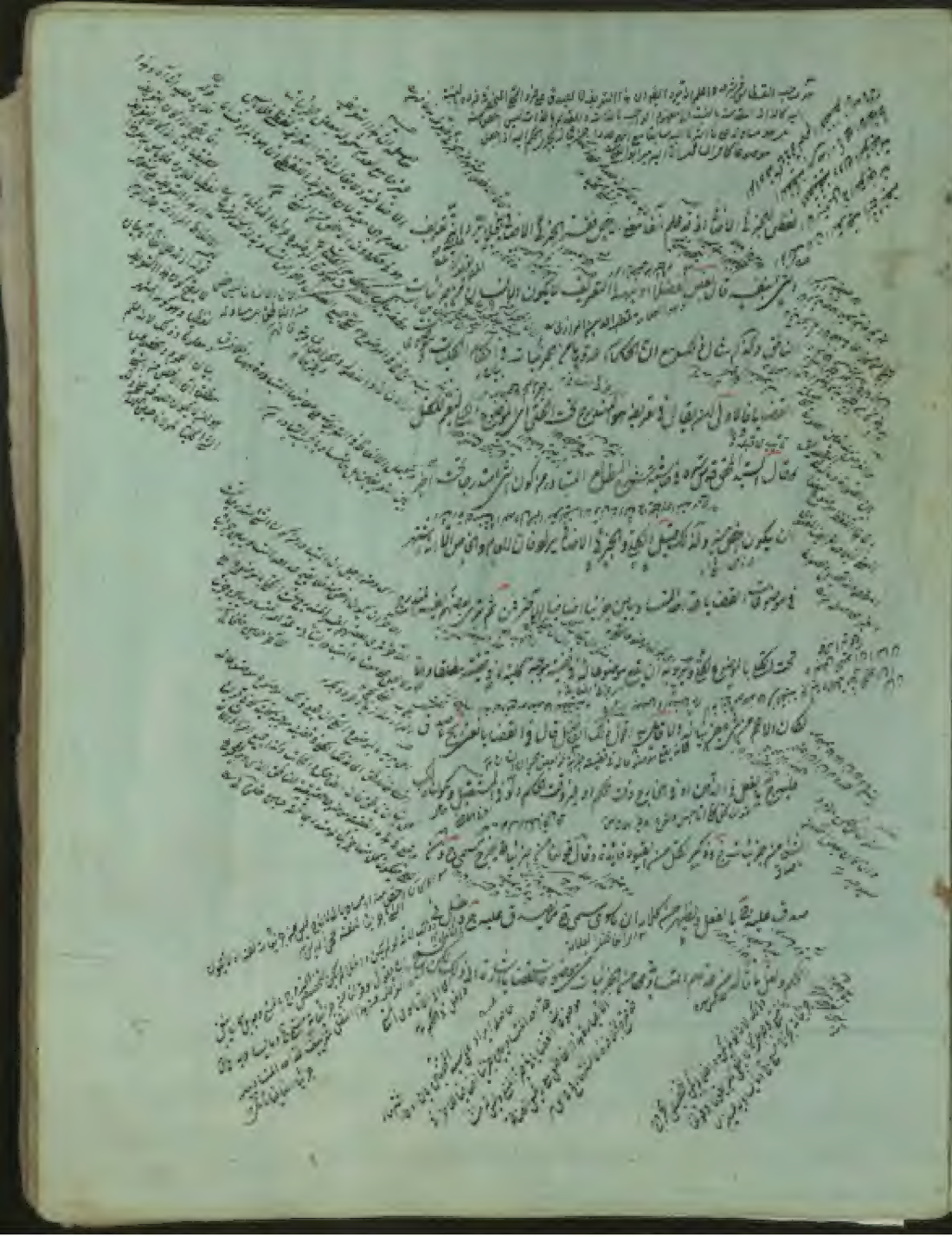


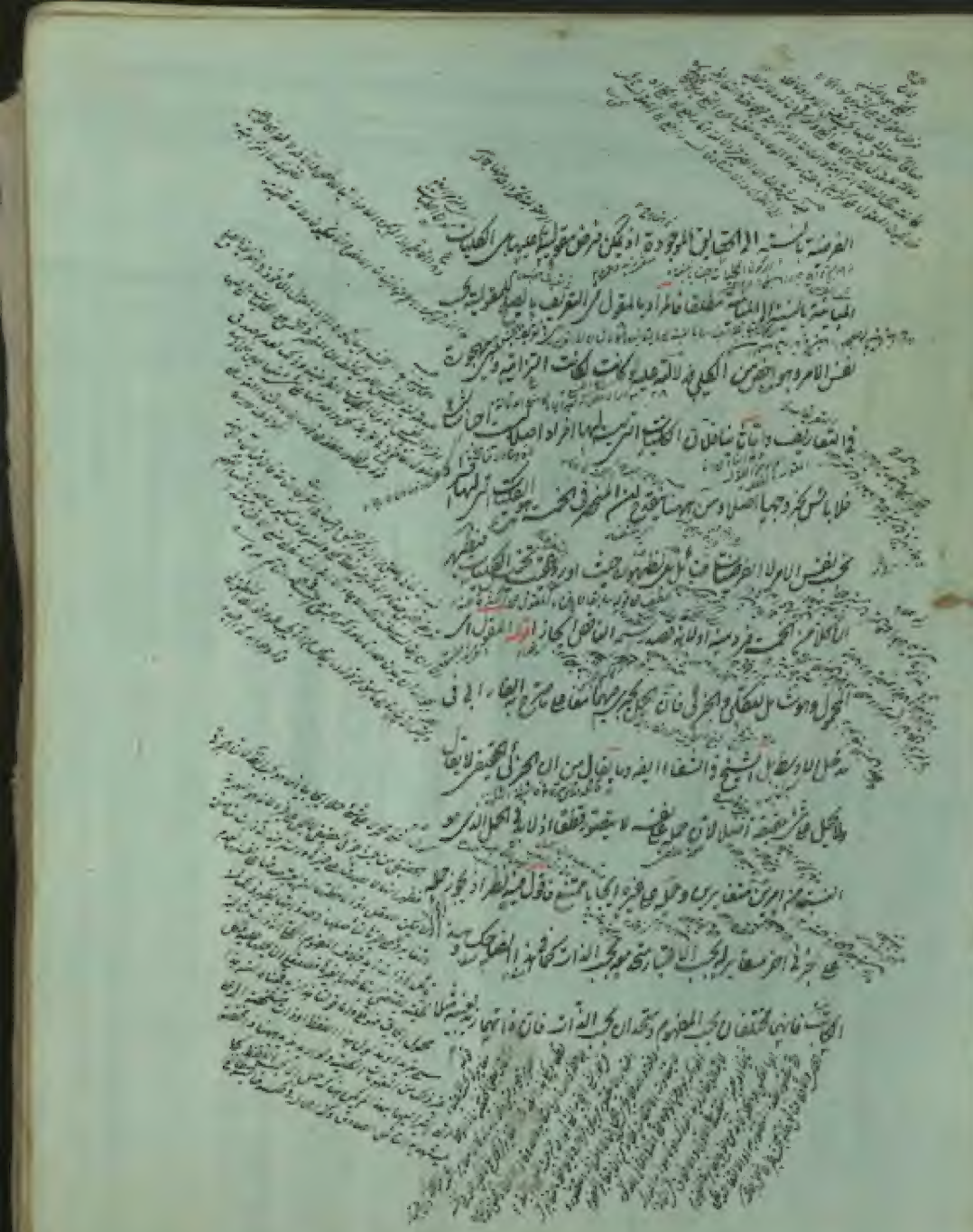


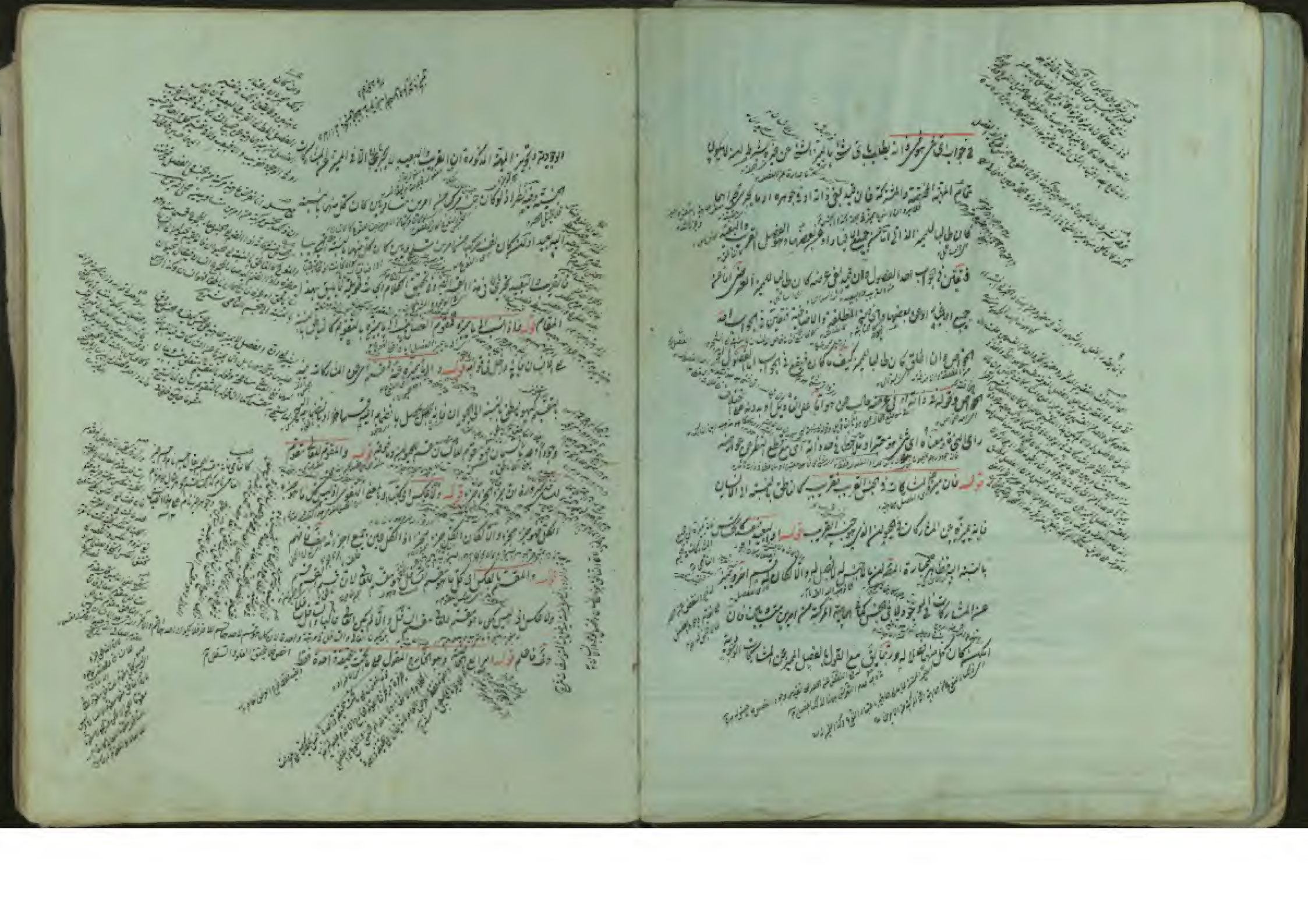


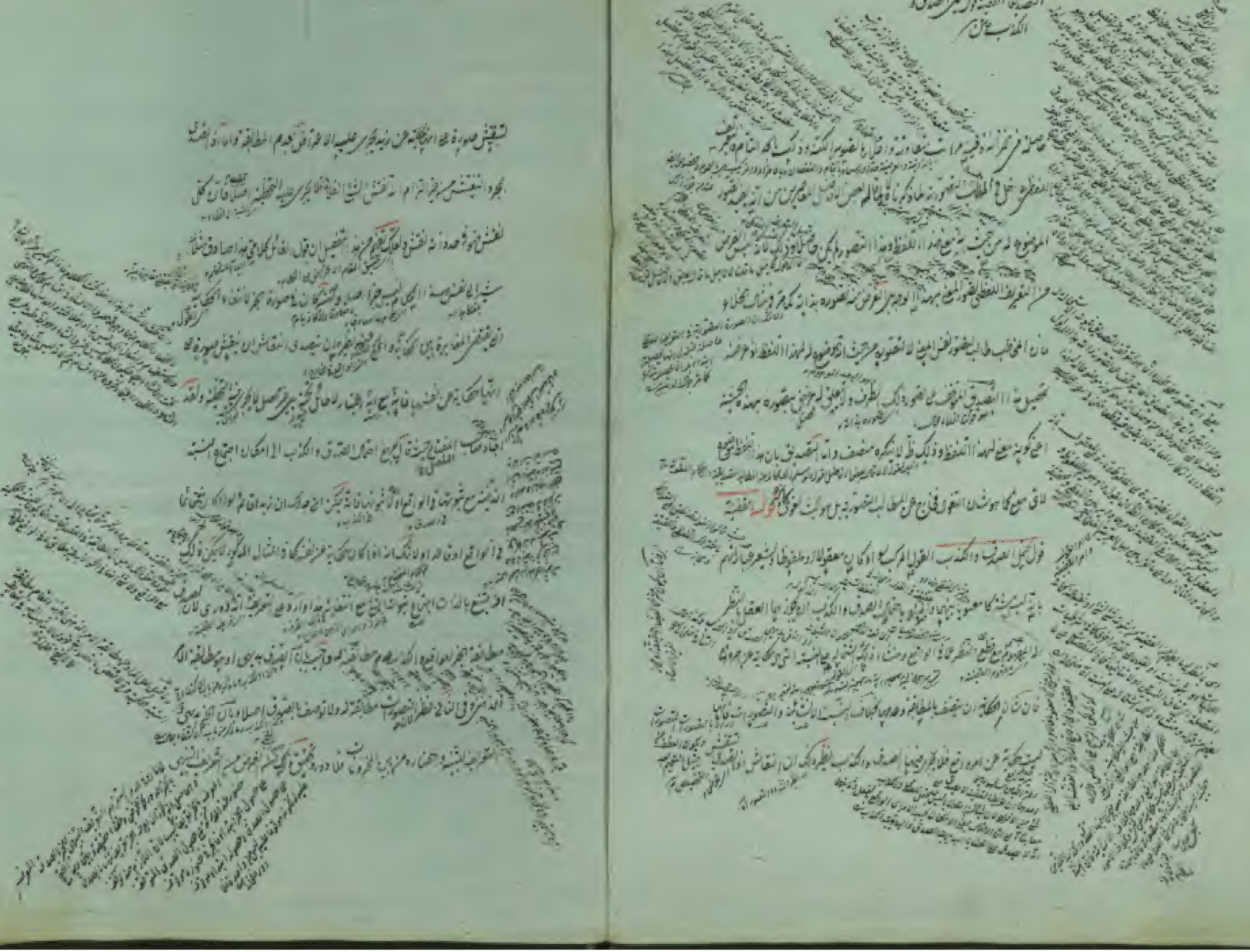


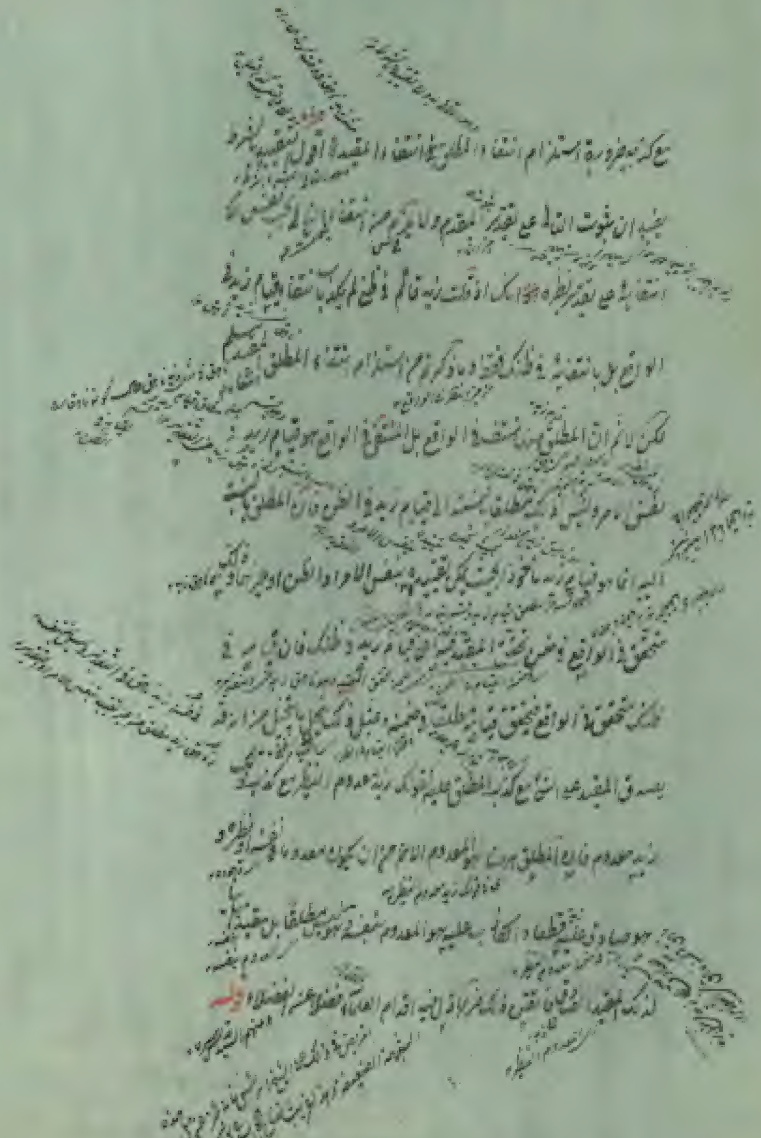


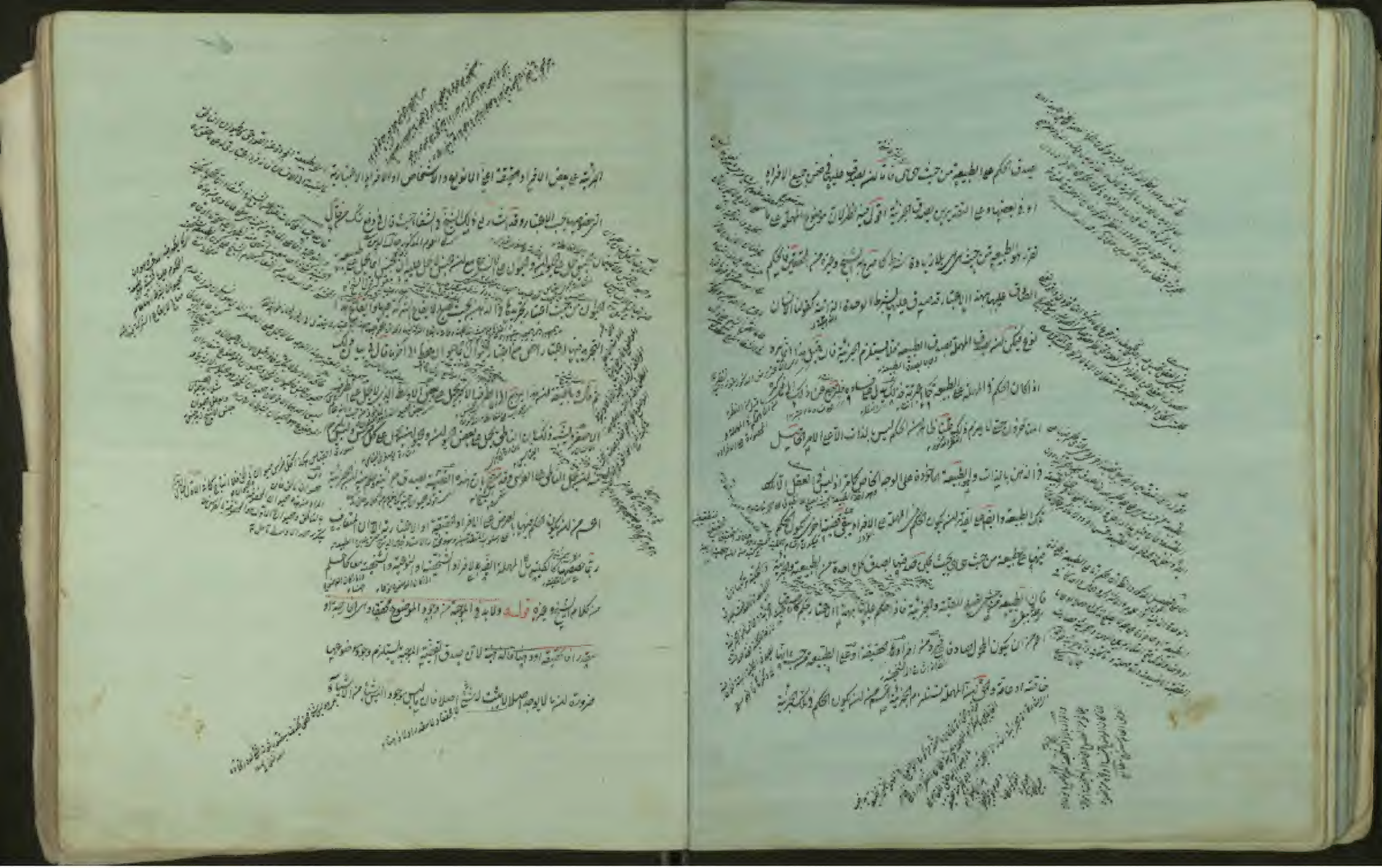


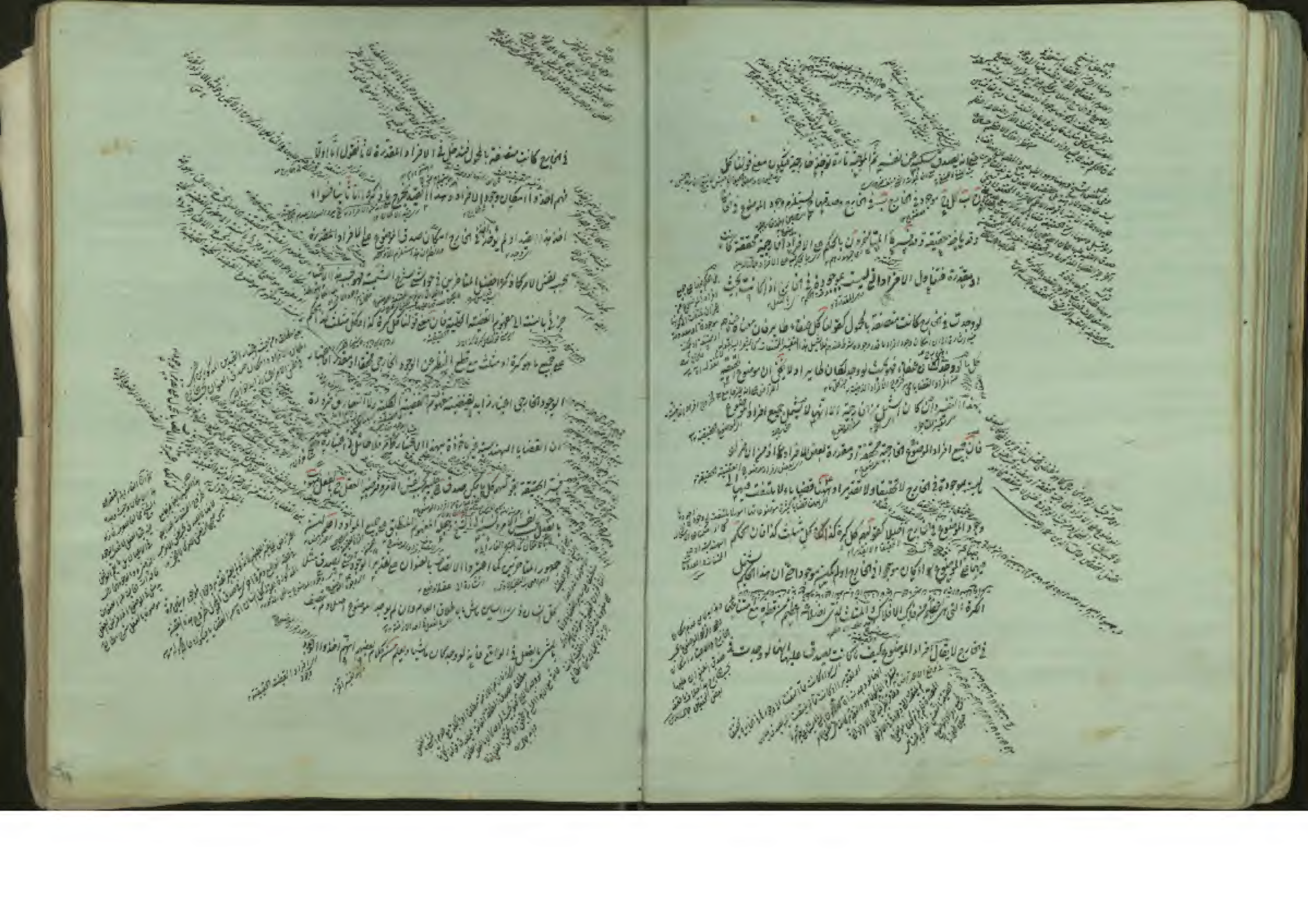


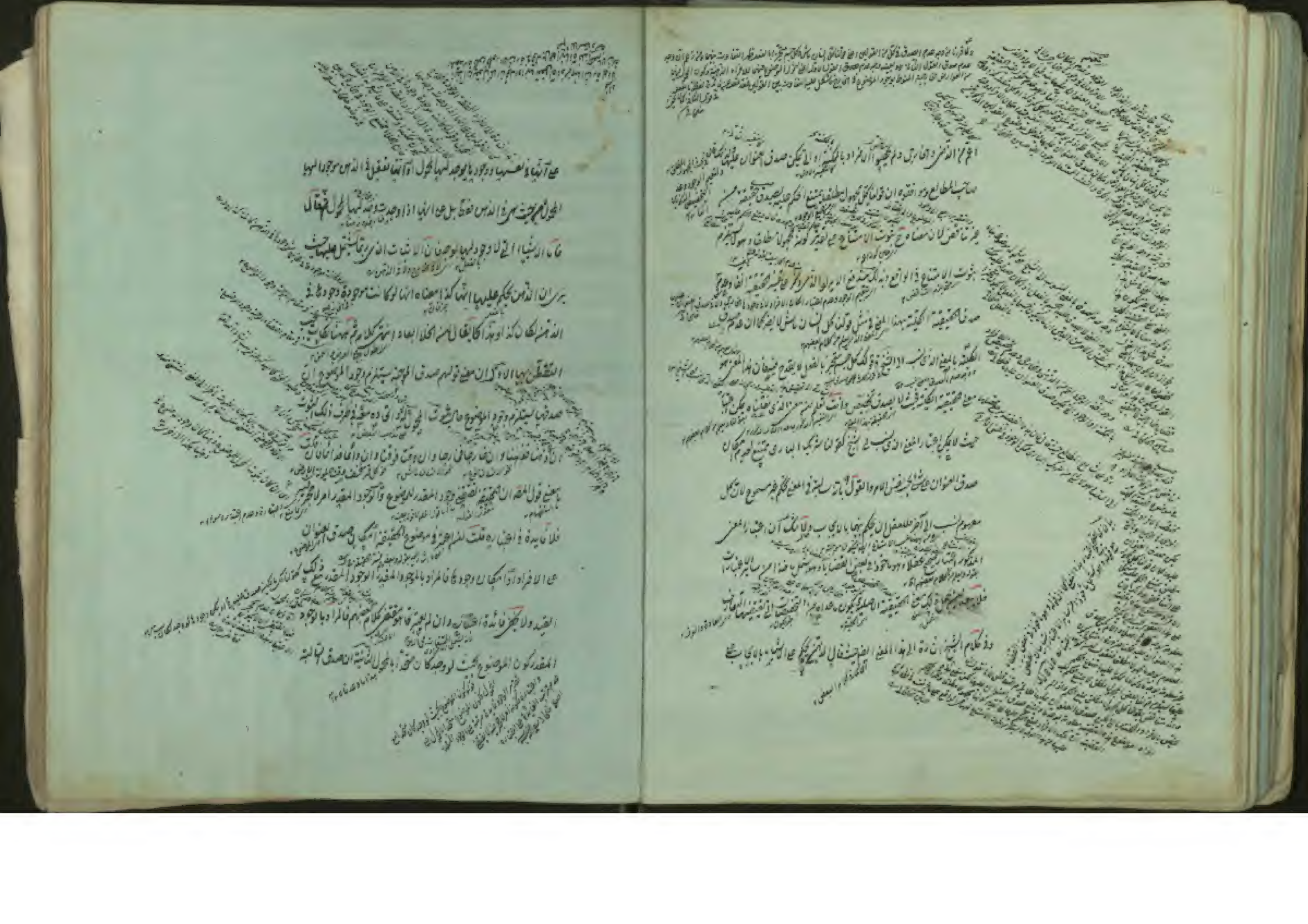


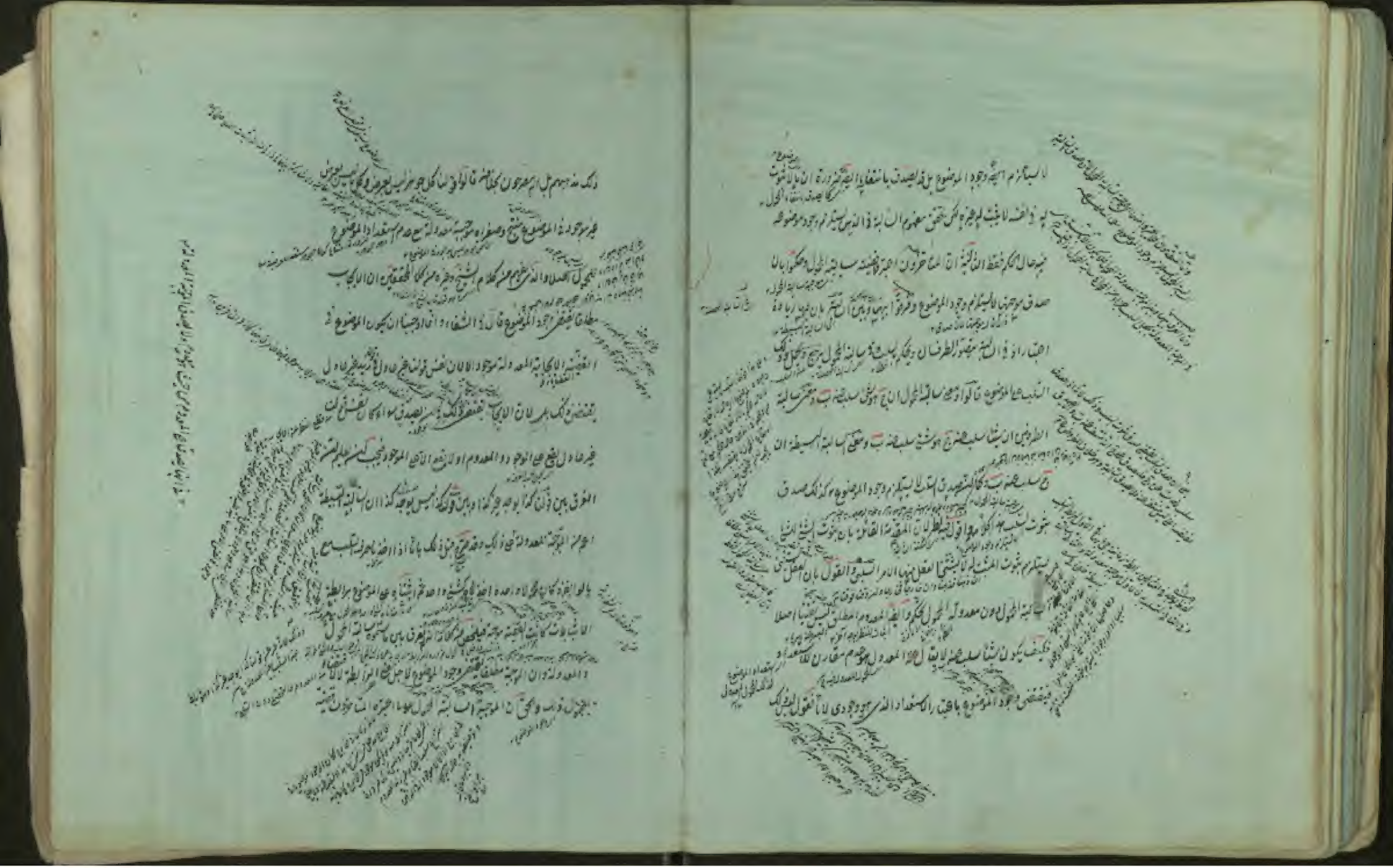


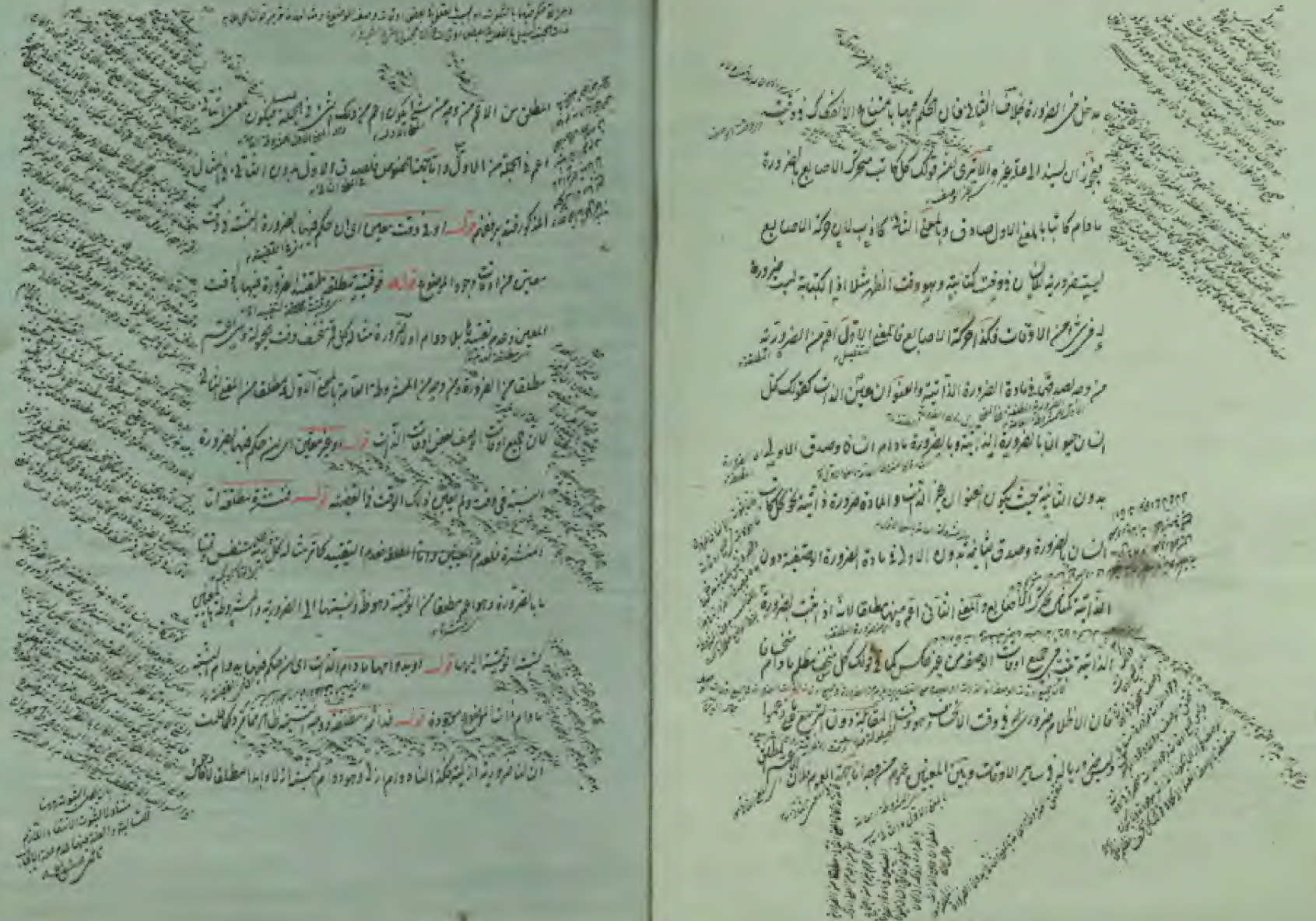


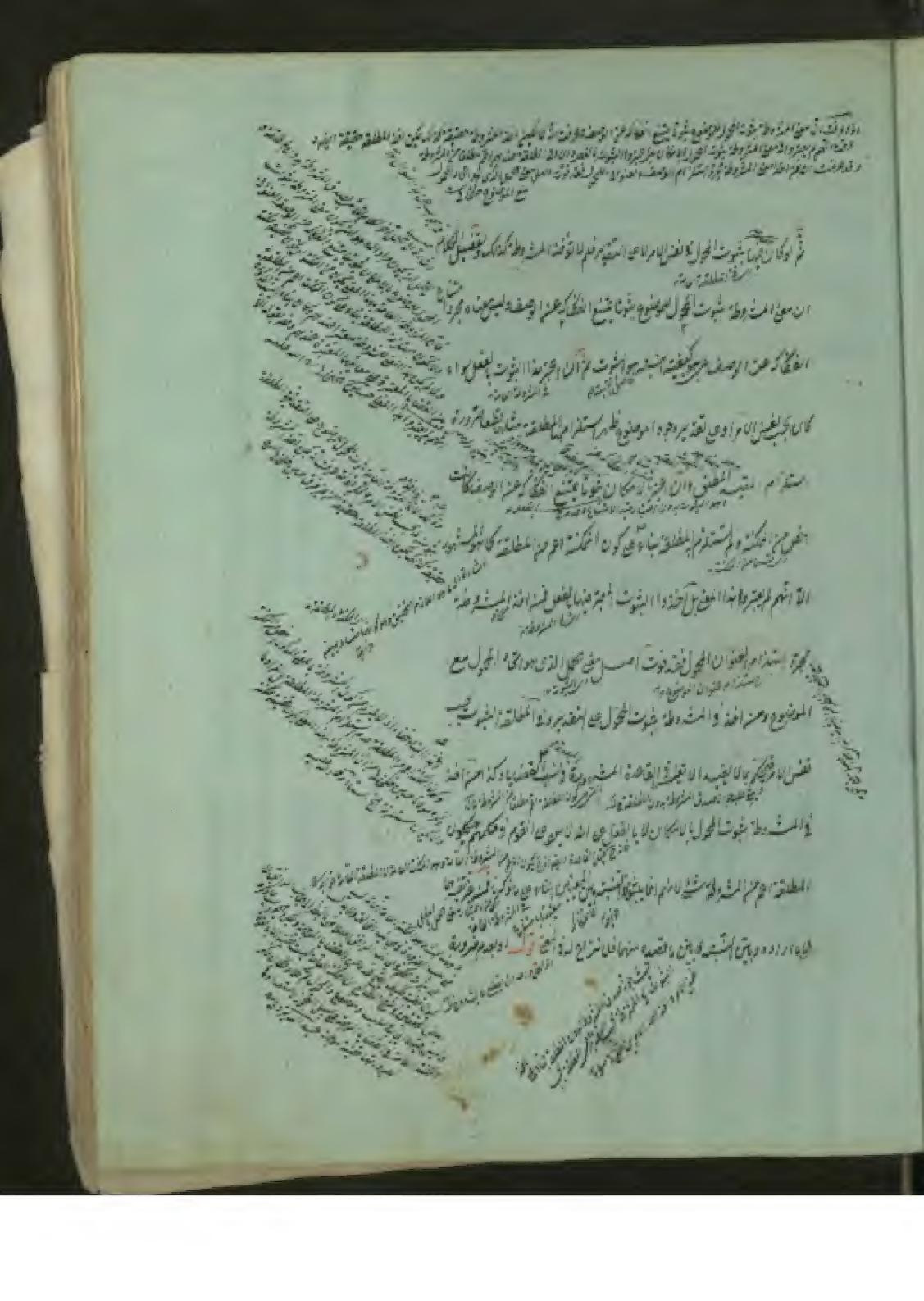








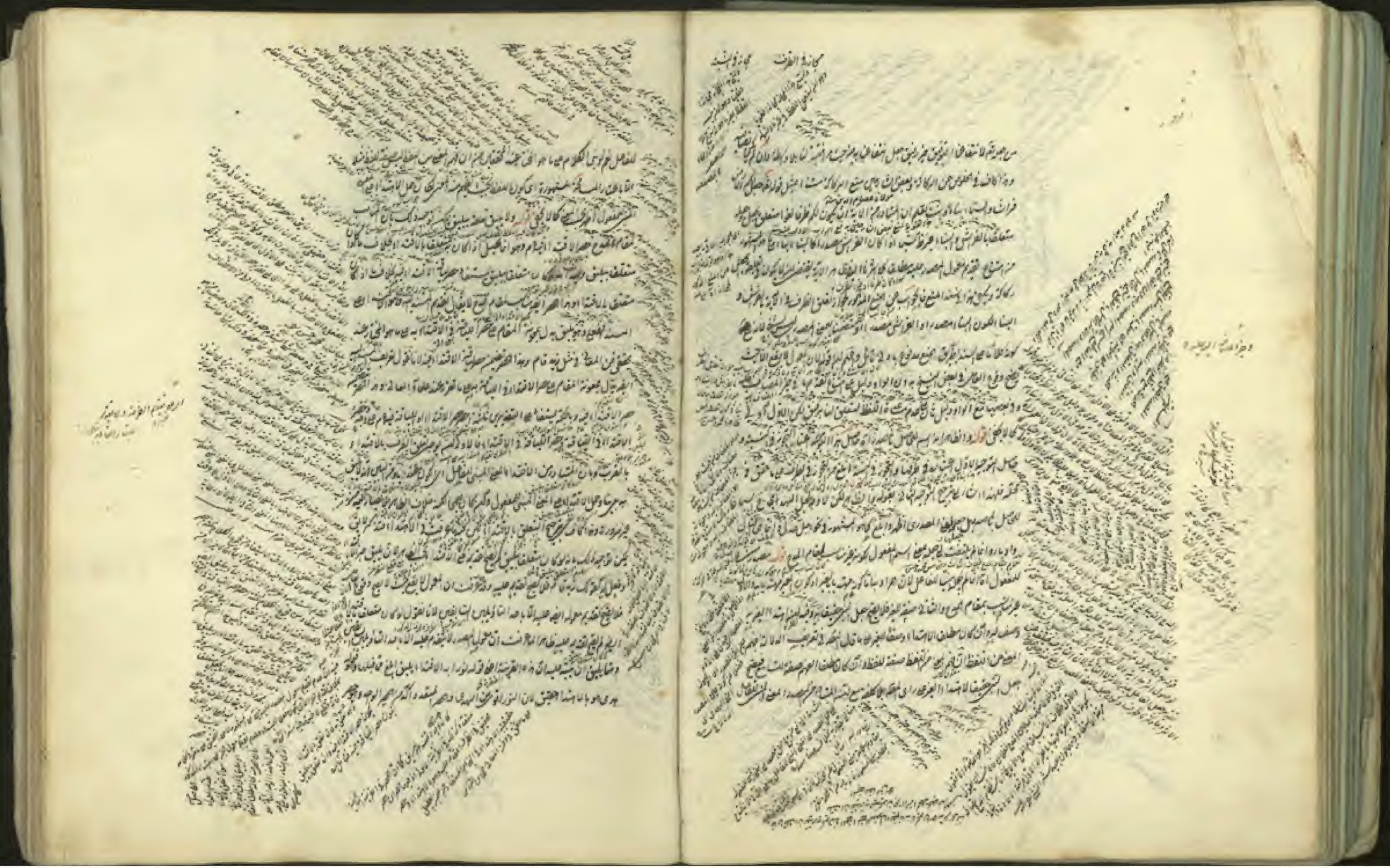


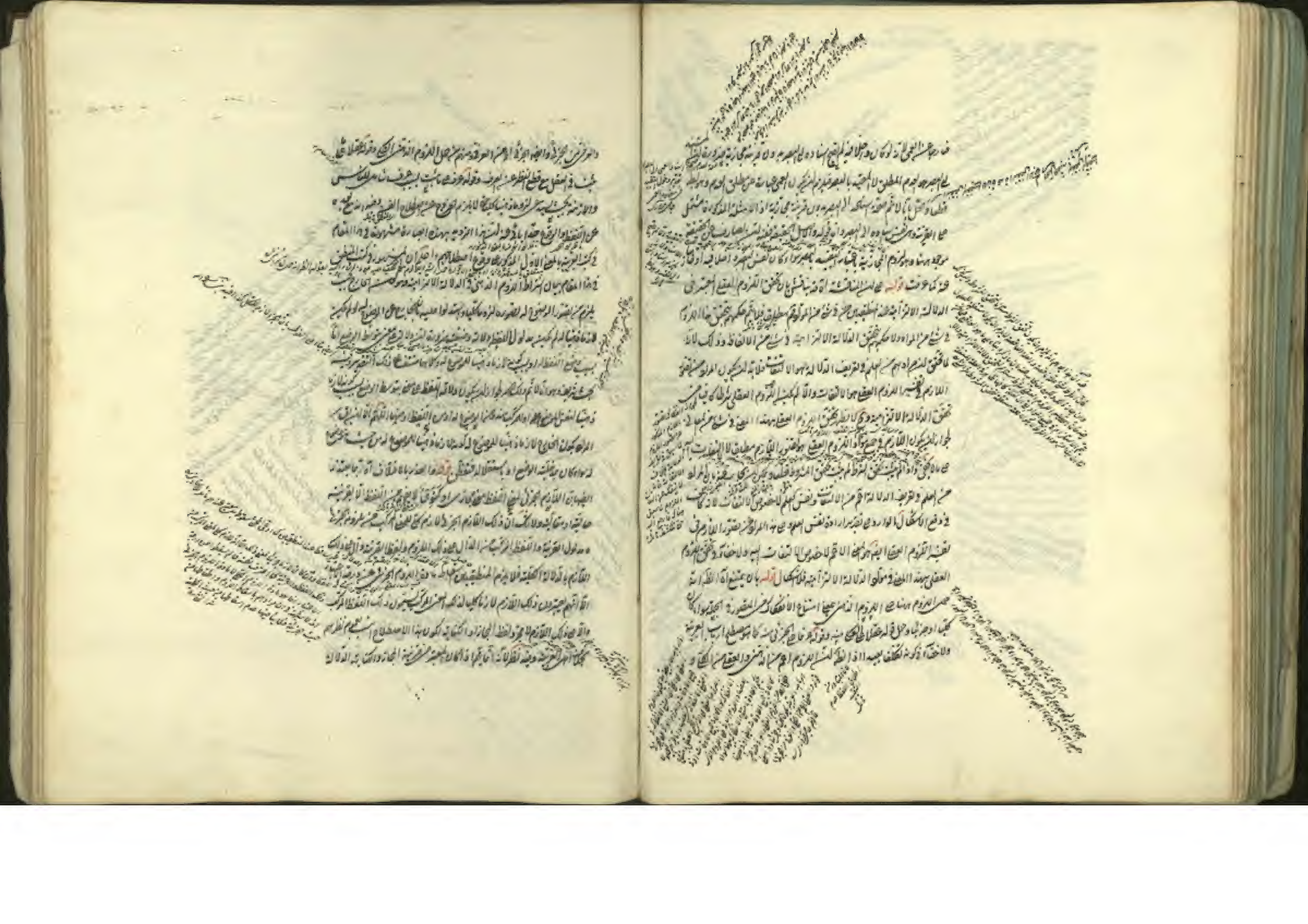


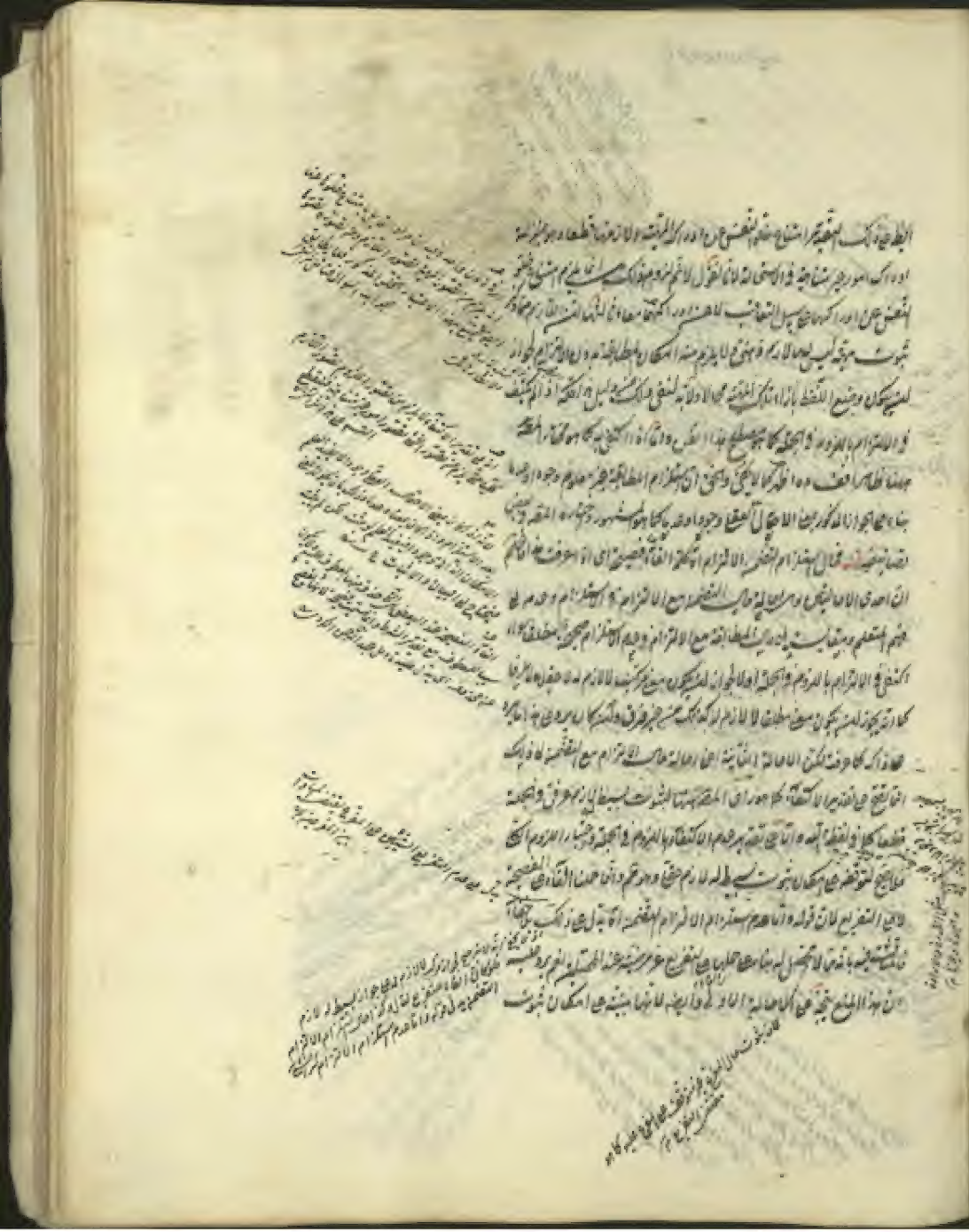
حاشیه بر تهذیب المنطق
ملا عبد الکریم

حاشیه

[illegible]







فلو كان ورود المنع

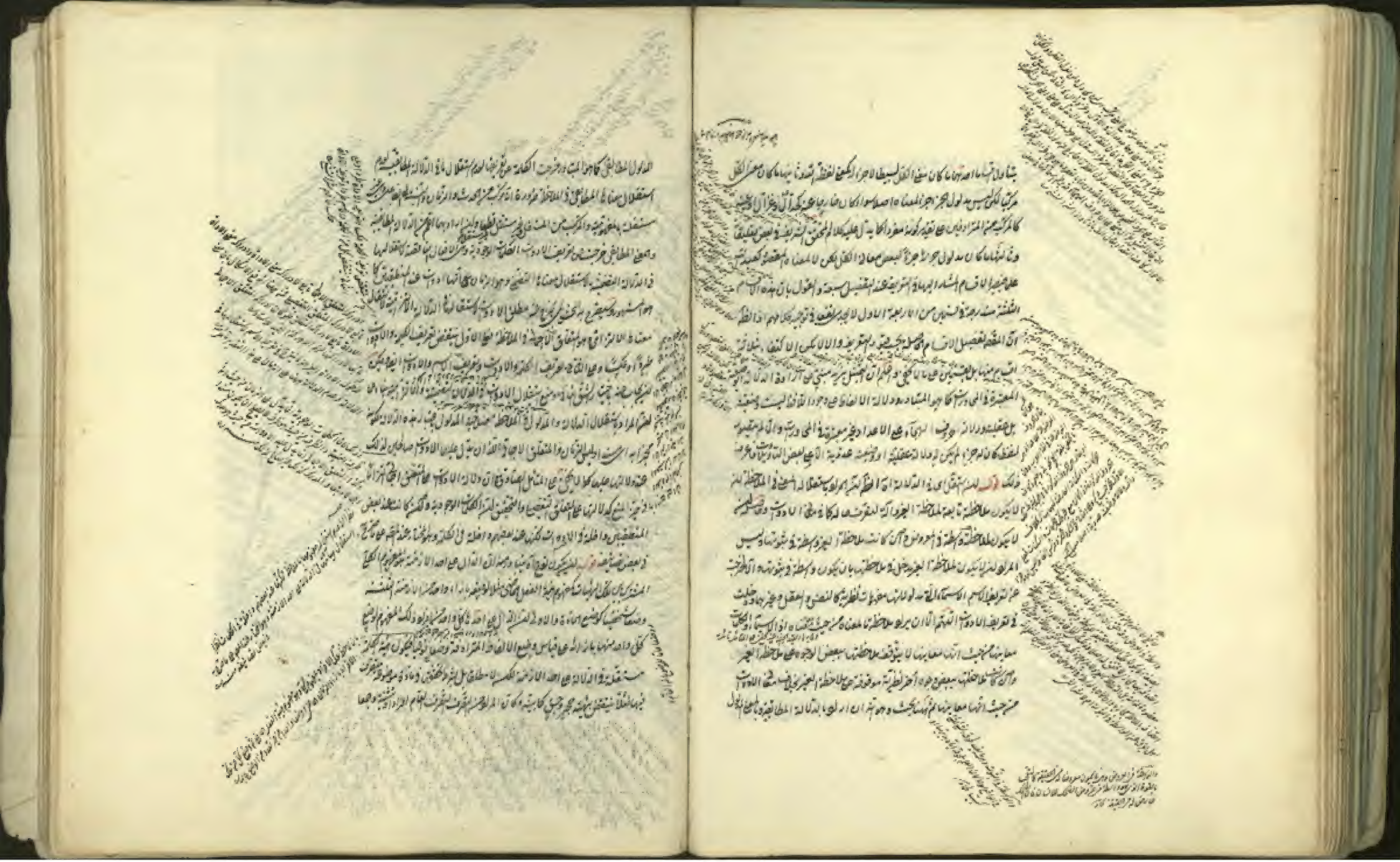
مع مركب لا يكون له لازم عقلي وهو ممنوع ولو سلم عدم استلزام المطابقة الالتزام
بل هذا المنع وارد عليها على تقدير اعتبار اللزوم العرفي ايضا لجواز ان يكون الجميع
المعاني المركبة لوازم في الجملة بل لوازم عقلية الا انه يرد مثل هذا المنع على عدم استلزام
المطابقة الالتزام ايضا كما اورد المحشي على المقيس قادحا في صحة المقايسة
على المقيس اليه لم تمنع الاحالة الاولى ايضا صحيحة بالطريق الاولى وان لم يكن قادحا
صحتها على هذا التقدير كانت الاحالة الثانية ايضا صحيحة مطلقا والظاهر انه لا يصح شيء
من الاحالتين بل الحق ان استلزام شيء من التضمن والالتزام للآخر غير معلوم وجودا
وعدما كما ان استلزام المطابقة الالتزام غير معلوم بناء على خلاصة الجواز المذكور
هناك بمعنى الاحتمال العقلي كما هو المشهور في هذا المقام فالاولى في توجيه الاقتصار
على بيان حال المطابقة مع التضمن والالتزام من اللزوم وعدم الاستلزام وتركب
التعرض بحال احدهما مع الآخر عدم الاهتمام بشأنهما لفرعيتهما بخلاف المطابقة
لاصالتها او لكونها مهجورة في الجملة على ما اشتهر فيما بينهم بخلافها قوله والموضوع ان قصد
للوضع عند اهل العربية معنيان احدهما جعل الشيء بازاء المعنى ليدل عليه بنفسه
وهو المعنى الاخص المتبادر منه عند الاطلاق المعتبر في اصطلاحاتهم من الدلالات
الثلث والترادف والاشتراك وغيرها الفارق بين الحقائق والمجازات
وثانيهما جعل الشيء بازاء المعنى ليدل عليه وهو بمعونة قرينة وهو المعنى الاعم الشامل
للحقيقة والمجاز وينقسم كل من المعنيين الى وضع العين للعين كما في المفردات
والى وضع الاجزاء للاجزاء كما في المركبات وايضا ينقسم الى الوضع الشخصي
وهو وضع الشيء الملحوظ بخصوصه للمعنى كوضع الانسان للحيوان الناطق ووضع الحروف
لمعانيها والى الوضع النوعي وهو وضع الشيء الملحوظ مع اشياء اخر بوجه عام كوضع

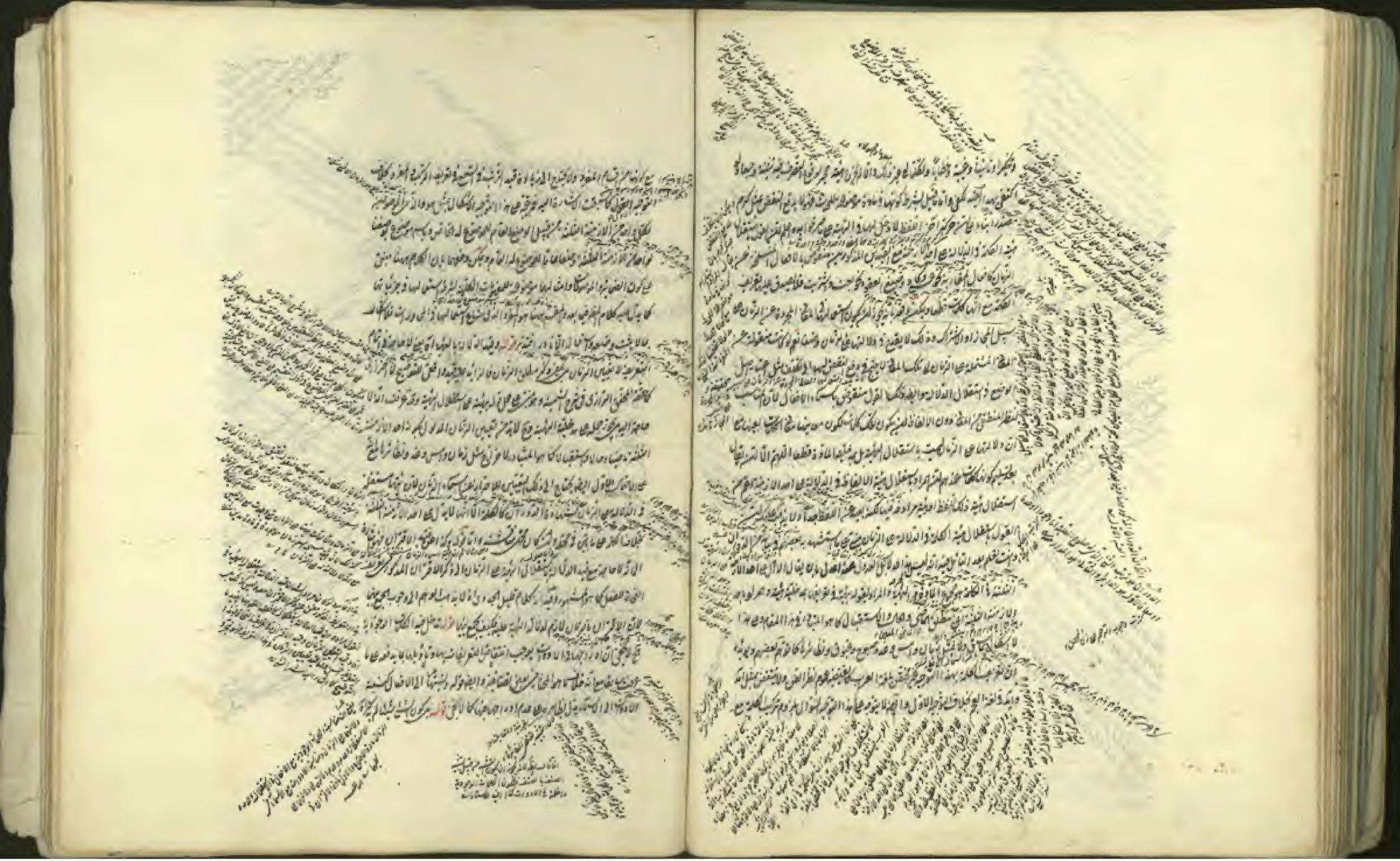
كوضع المشتقات والمركبات والمجازات وايضا ينقسم الى الوضع الخاص للموضوع له الخاص كوضع
الاعلام الشخصية والى الوضع العام للموضوع له الخاص العام كوضع الاسماء الاجناس
والى الوضع العام للموضوع له الخاص كوضع الحروف والضمائر واسماء الاشارة و
الموصولات ولا يذهب عليك ان المراد بالموضوع ههنا اللفظ الموضوع لان المعتبر عندهم
هو الدلالة اللفظية الوضعية ولانه لا توصف الدوال الاربع بالافراد والتركيب
اصطلاحا لكن المراد من اللفظ اعم من اللفظ الحقيقي ومما يقوم به من الهيئة تشمل الكلمة
الدالة بهيئتها على الزمان كما سيجيء وكذا المراد بالموضوع حقيقة ومما في حكمه ليشمل مثل قولنا
حبق مهمل ودير مقلوب زيد ثم الموضوع يمكن ان يحمل على المعنى الحقيقي الاخص من حيث
مع قيد الحيثية كما هو المتبادر حتى تخرج الالفاظ باعتبار معانيها المجازية عن تعريف المفرد و
المركب على ان يكون الافراد والتركيب اصطلاحا باعتبار المعاني الحقيقية ويكون
وصف الالفاظ بهما باعتبار المعاني المجازية مجازا اذا لم يدل دليل على بطلانه ويمكن
ان يحمل عليه بلا قيد الحيثية او على المعنى الاعم لكن يراد بالمعنى الاعم من المعنى المطابقي
وبالدلالة الدلالة في الجملة حتى لا يلزم خروج المركبات المجازية كقولنا رمى بدر بمعنى
نظر المعشوق على تعريف المركب ودخولها في تعريف المفرد لكونه بيان البطلان ويحتمل
ان يكون المراد بدلالة جزء اللفظ الموضوع على جزء المعنى دلالة جزئه على جزء معنى من
معانيه الحقيقية والمجازية على سبيل الايجاب الجزئي وبعدم دلالته عليه عدم دلالته
على جزء شيء من معانيه الحقيقية والمجازية على سبيل السلب الكلي ويحتمل ان يراد بالاول الايجاب
الجزئي وبالثاني السلب الجزئي على ان يكون التقابل بينهما باعتبار قيد الحيثية اولا استحالة
في اجتماع الافراد والتركيب في لفظ واحد باعتبار معنى حقيقي ومعنى مجازي كما استحالة في
اجتماعهما في لفظ واحد باعتبار معنيين حقيقيين كما في عبد الله اضافة وعلما والحيوان الناطق

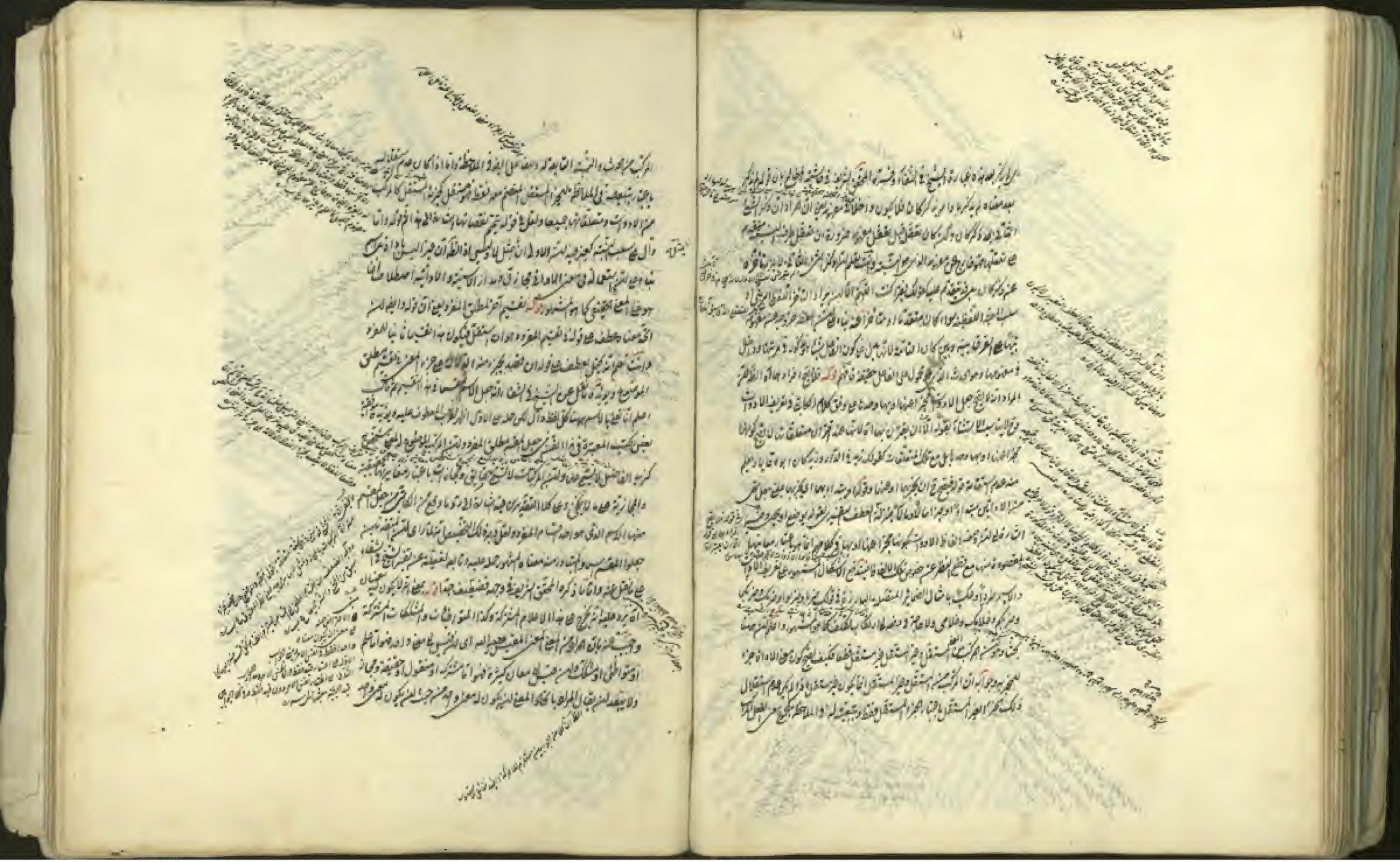
في استدعائه انتظار المخاطب ذكر المسند

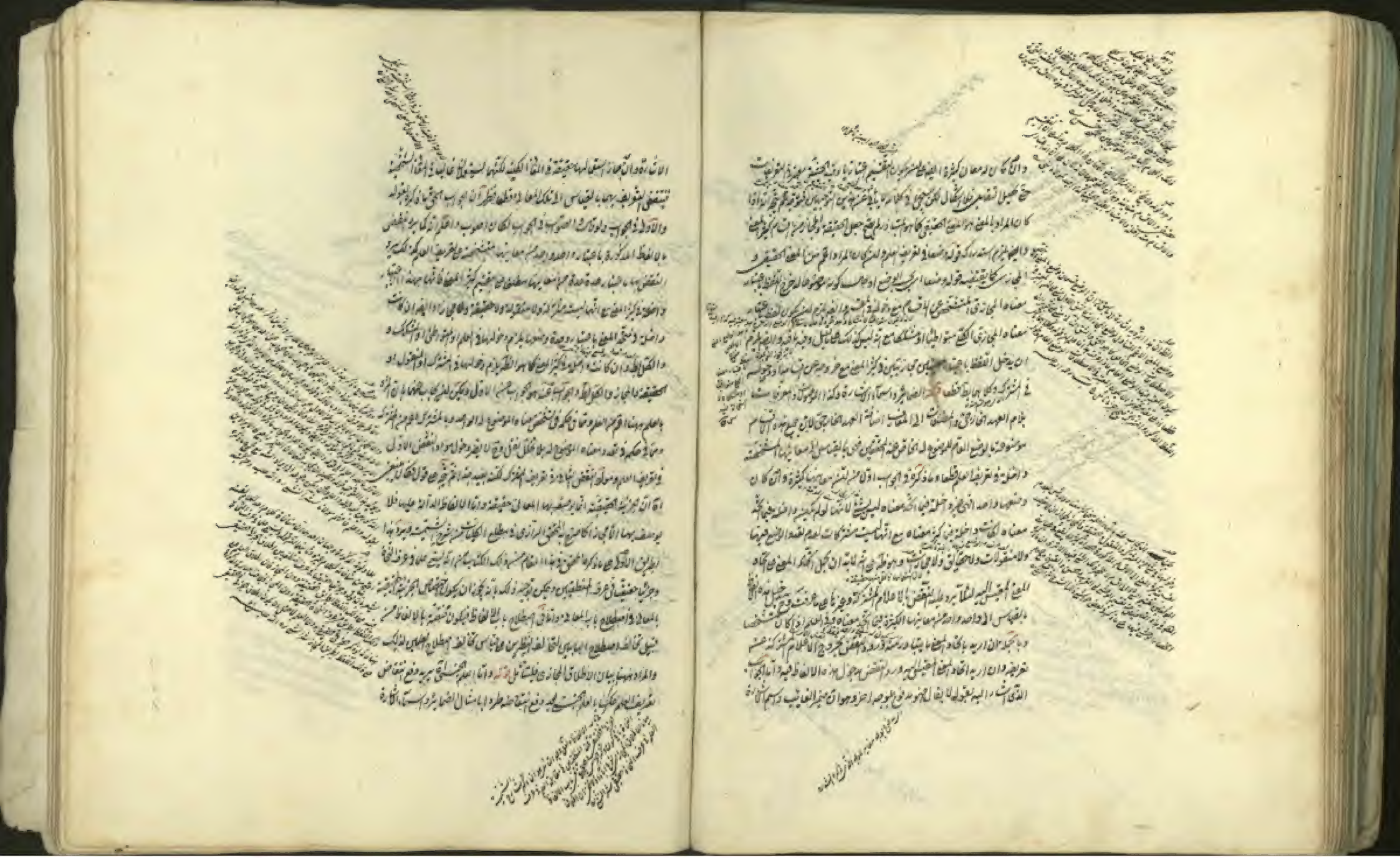
للتفهيم لا للتتميم كما اشار اليه الشيخ في زيادة قيد الجزئية على ما نقله المحقق الشريف في حاشية
المطالع فافهم قوله وهو ما لا يكون اه اي مركب لا يكون السكوت عليه كالسكوت
على المسند اليه بدون المسند في استدعائه انتظار المخاطب ذكر المسند ولا كالسكوت
على المسند بدون المسند اليه نحو قام زيد وضرب عمرو وليقم زيد ولا يضرب عمرو لان
السكوت عليها لا يستدعي انتظار المسند اليه ولا المسند بخلاف غلام زيد ورجل فاضل
وغيرهما من المركبات الناقصة فان السكوت عليها كالسكوت على المسند اليه بدون المسند وعلى
المسند بدون المسند اليه في استدعائه انتظار احدهما ولا يبعد ان يعتبر التشبيه في
قبول التخطئة عرفا اي لا يكون السكوت عليه قابلا للتخطئة بحسب العرف لتخطئة السكوت
على المسند اليه بدون المسند وعكسه على التقديرين لا حاجة الى قوله او كالسكوت على الادوات
وكانه انما ذكر الاحتراز عن الرابطة المركبة نحو ليس هو فانه مركب ليس السكوت عليه
كالسكوت على المسند اليه بدون المسند او عكسه بل كالسكوت على الرابطة بدون المسند اليه
والمسند لكن يرد عليه ان السكوت على الرابطة وان لم يكن سكوتا على المسند اليه والمسند
لكنه كالسكوت على احدهما في استدعائه انتظار احدهما او في التخطئة بحسب العرف
كذا غيرها من الفضلات فلا حاجة الى ذكر السكوت على الرابطة او غيرها مع ان الظاهر على
هذا ان يقول او كالسكوت على الرابطة بدون المسند والمسند اليه فالاولى ان
يكتفي بذكر السكوت عليهما كما هو المشهور بل لو اكتفى باحد السكوتين لكفى اذ السكوت على كل
واحد منهما مثل السكوت على الآخر كما ان السكوت على الرابطة مثل السكوت على احدهما
لا يقال لو اكتفى بالسكوت على المسند اليه دخل في تعريف المركب التام المسند اليه المركب
الناقص ولو اكتفى بالسكوت على المسند دخل فيه المسند المركب الناقص للامتناع لتشبيه الشيء
بنفسه لانا نقول للمسند اليه والمسند افراد متعددة فالسكوت على كل مسند اليه كالسكوت

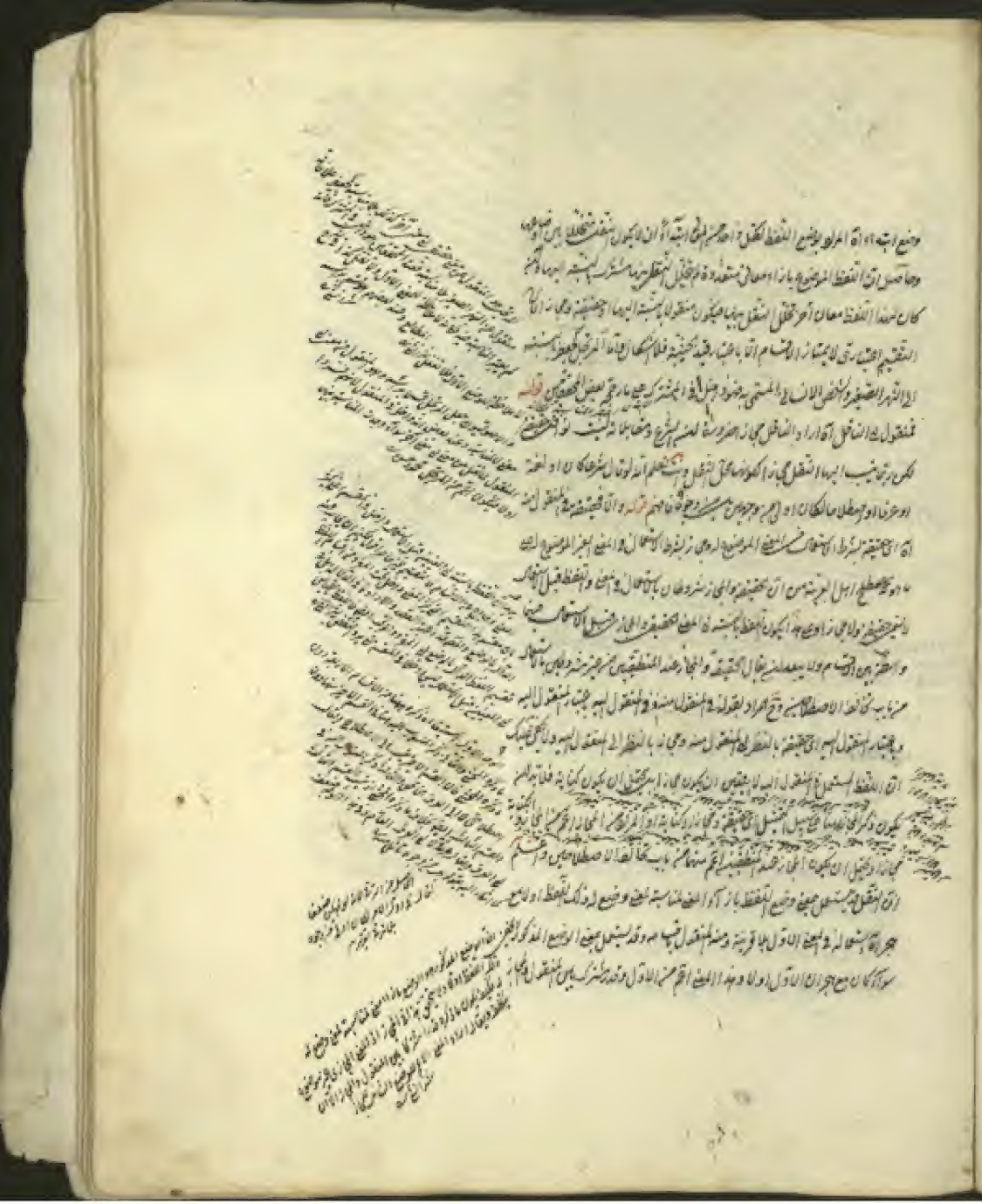
كالسكوت على المسند اليه آخر وكذا السكوت على كل مسند كالسكوت على مسند آخر فلا اشكال قوله
وهو التام الصادق او الكاذب اه عدل عن التعريف المشهور وهو ما يحتمل الصدق والكذب
لما اورد عليه انه لا يصدق على شيء من الاخبار بحسب الظاهر ولو اريد بالواو الواصلة معنى او الفاصلة
لكان ذكر الاحتمال ضائعا فصرح بكلمة او وحذف الاحتمال لئلا يتوهم ورود هذا الاشكال
وان امكن دفعه عن التعريف المشهور بوجوه احدها ما اشتهر بين المحققين وهو حمل الاحتمال
على الجواز العقلي بالنظر الى مفهوم المركب التام وماهيته مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية
عدمها كخصوصية القائل والدليل بل عن خصوصية الطرفين ايضا وهي وقوع ثبوت الشيء او لا
وقوعه اذعانا في الحمليات ووقوع اتصال قضية بقضية او لا وقوعه اذعانا في المتصلات ووقوع
انفصال قضية او لا وقوعه اذعانا في المنفصلات وماهية الامر والنهي وغيرهما في الانشائيات
ومن البين ان كل جزء جائز الصدق والكذب عند العقل بالنظر الى مجرد ماهيته بخلاف الانشاء
وثانيها ان يحمل احتمال الصدق والكذب على امكانهما بحسب نفس الامر لماهية المركب التام
المجردة عن جميع الخصوصيات على ما عرفته ولو في ضمن فردين منها والحاصل ان كل جزء يمكن بحسب
نوعه صدقه وكذبه معا ولو باعتبار افراد متعددة بخلاف الانشاء وثالثها ان يحمل الاحتمال
على الامكان الذاتي الخاص او العام المقيد بجانب الوجود اي ما لا يكون ذاته مقتضيا
لوجود صدقه ولا عدم صدقه ولا لوجود كذبه ولا عدم كذبه او لا يكون ذاته مقتضيا لعدم
صدقه ولا عدم كذبه ومن الجائز ان يكون عدم الصدق في الاخبار الكاذبة ناشئا عن امر
خارج عن ذواتها وكذا عدم الكذب في الاخبار الصادقة بخلاف الانشائيات وانما اعتبر
التام في تعريفها لان المقسم معتبر في مفهومات الاقسام او للاحتراز عن الرابطة لجريان الصدق
والكذب فيها بناء على ان مدار صدق الخبر وكذبه على مدلولها قطعا واما الحكم بان الصدق
والكذب من خواص الخبر كما اشتهر فيما بينهم فالمراد به هو الاختصاص الاضافي بمعنى سلبهما عما

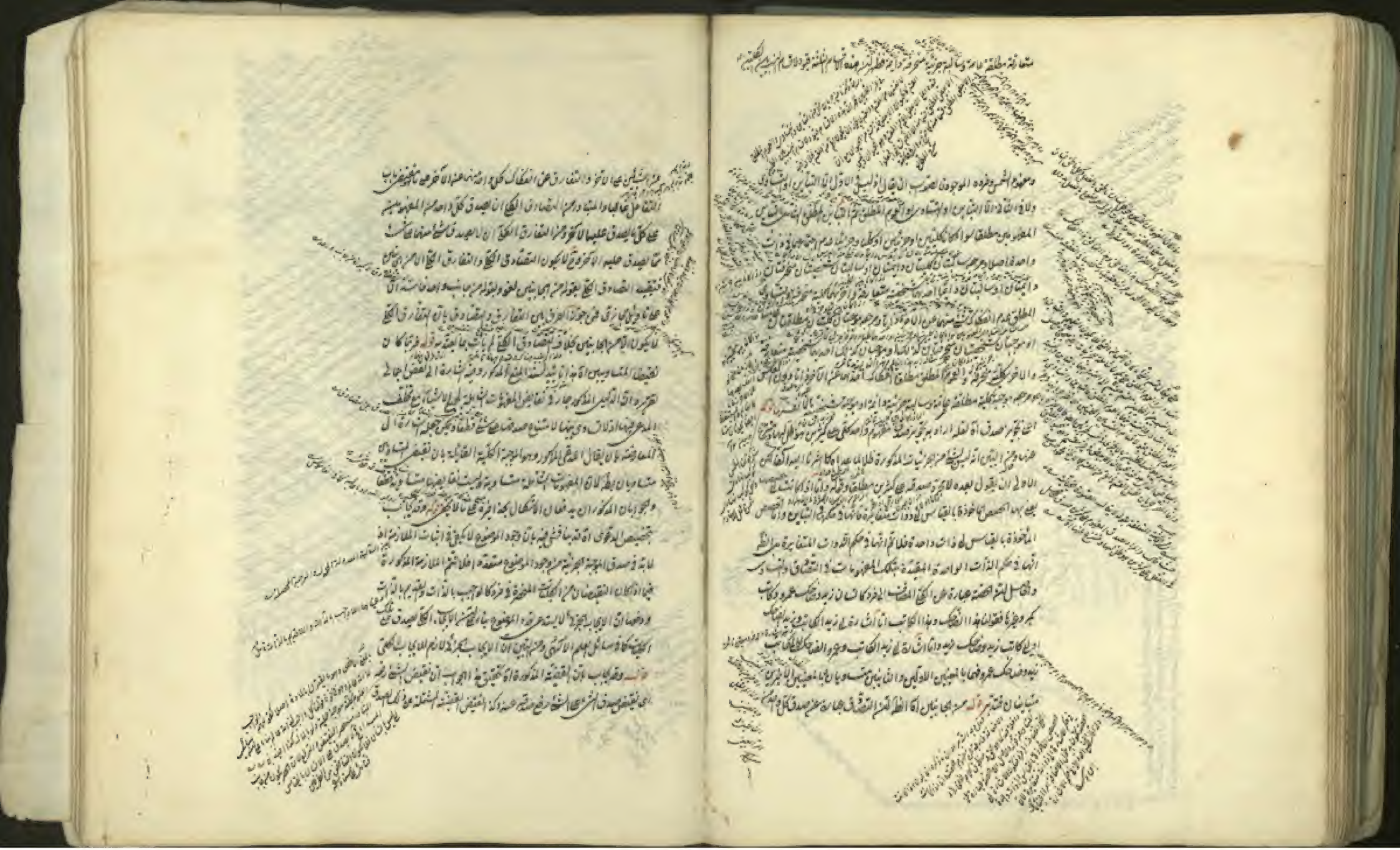


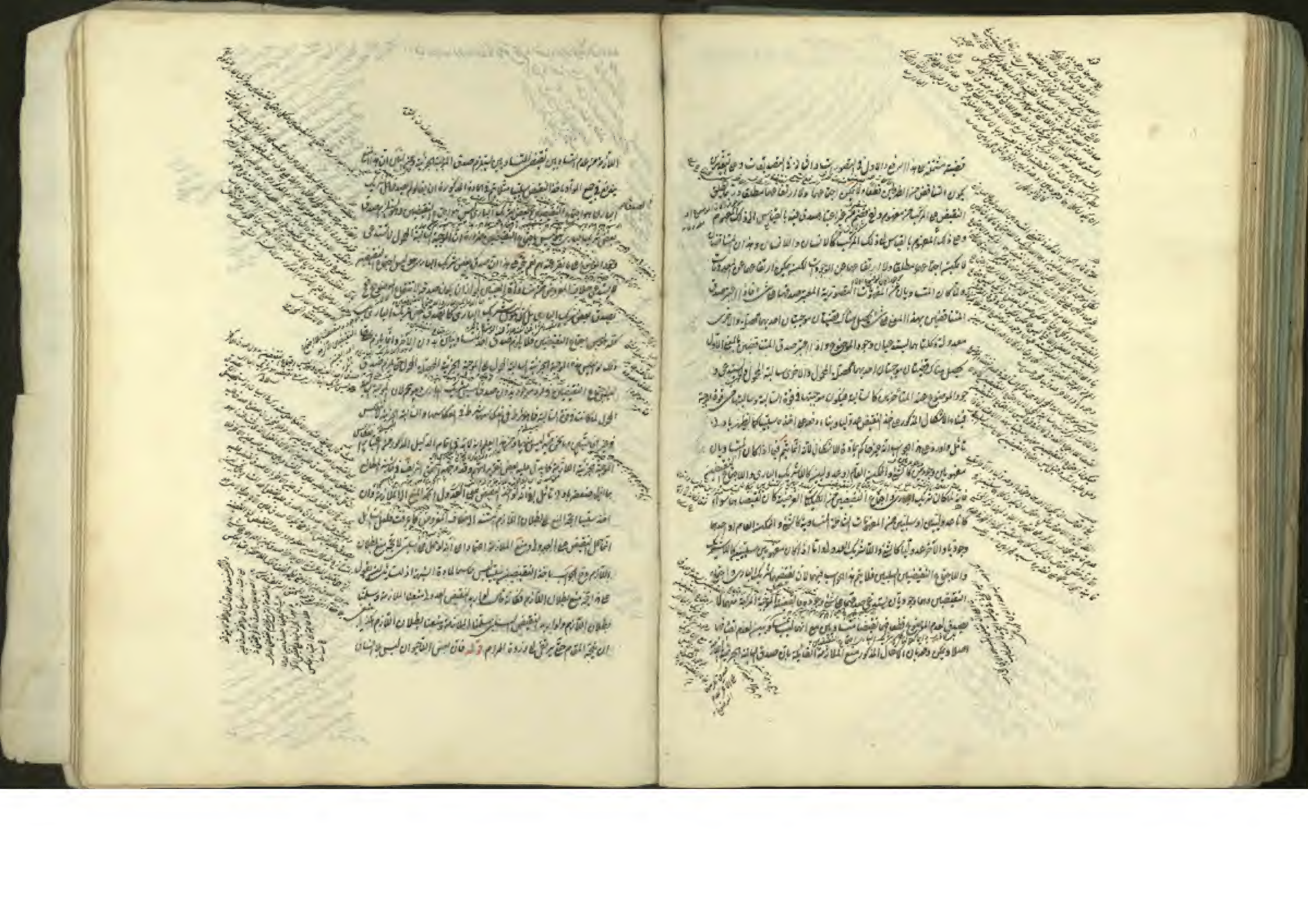


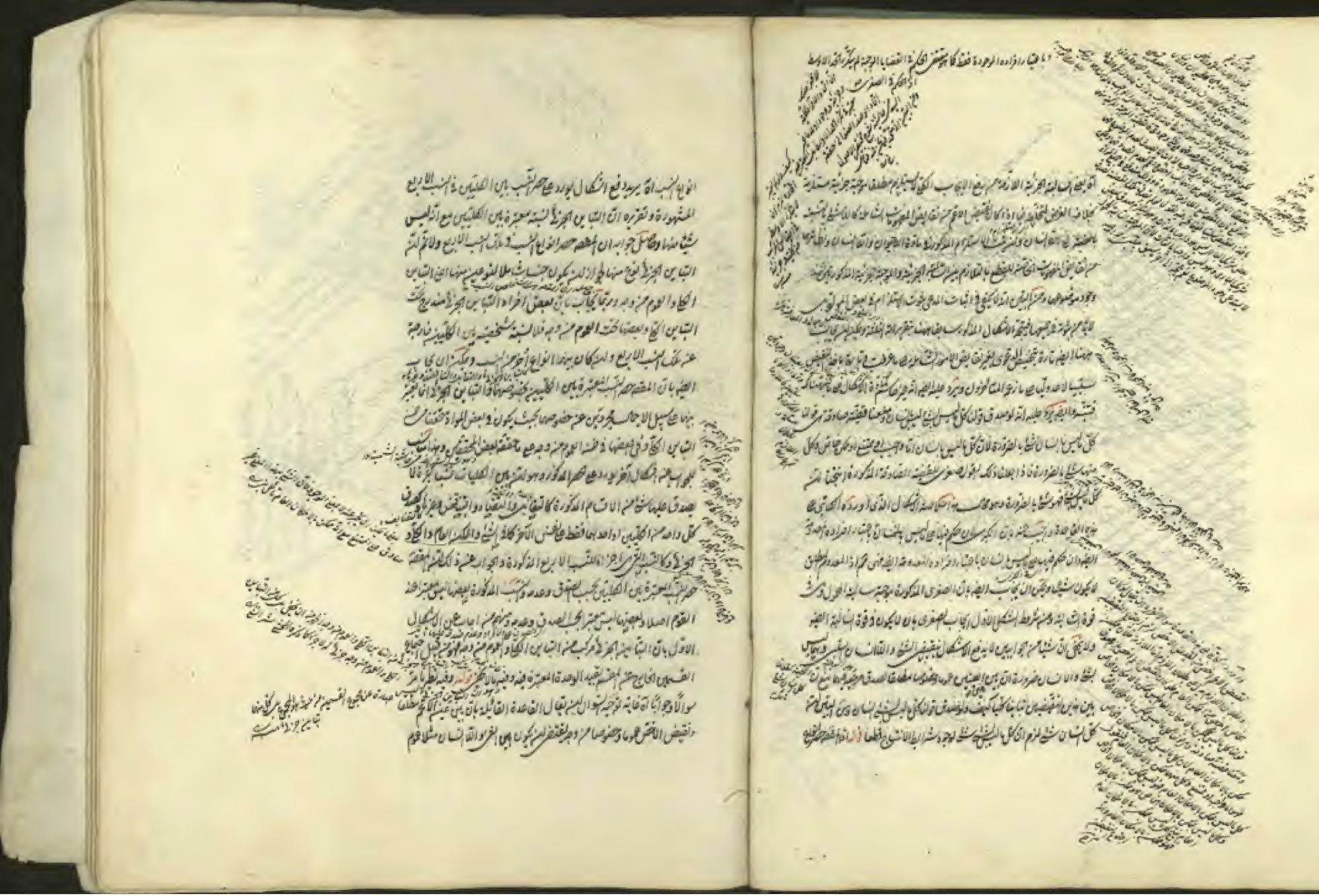


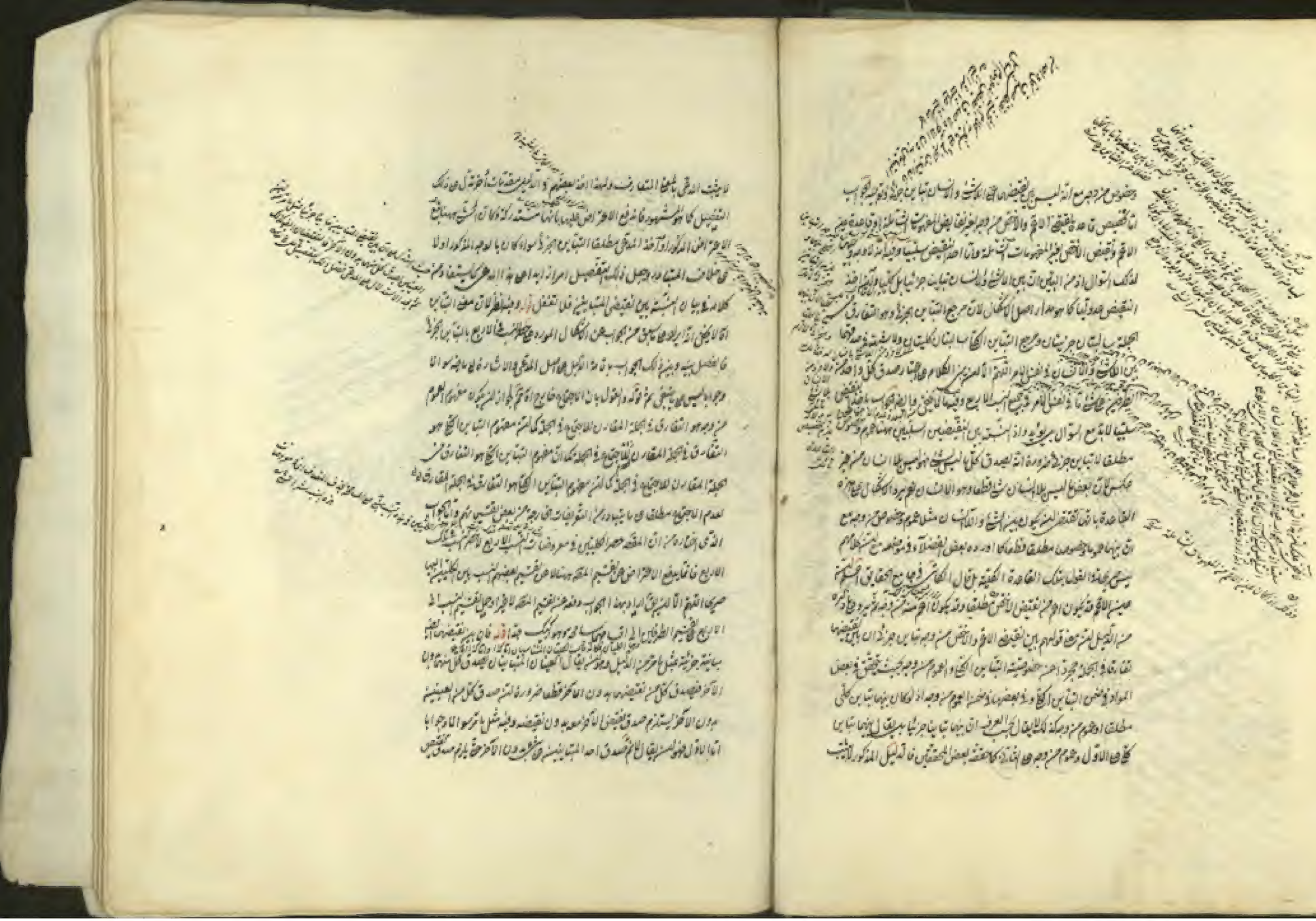


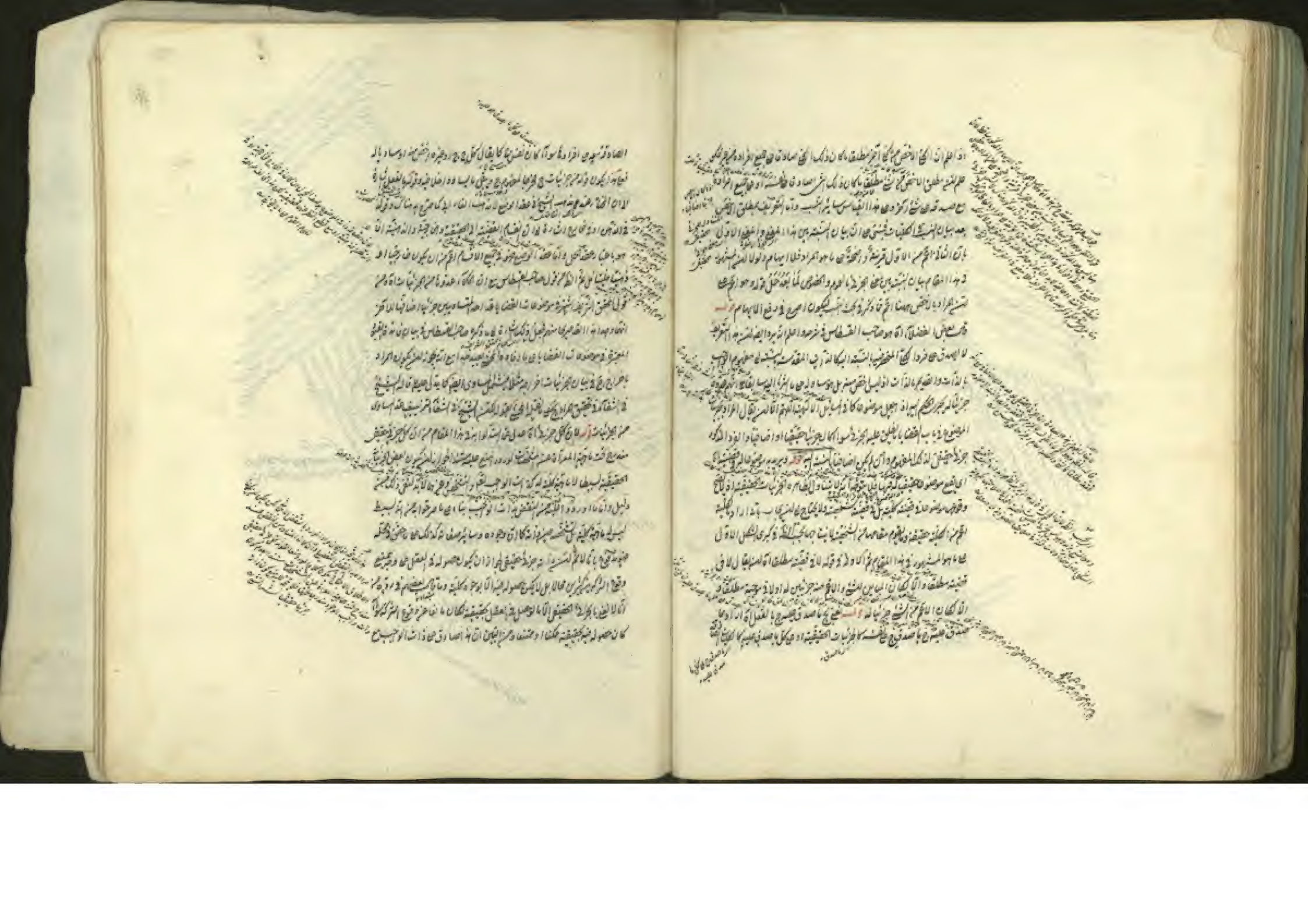


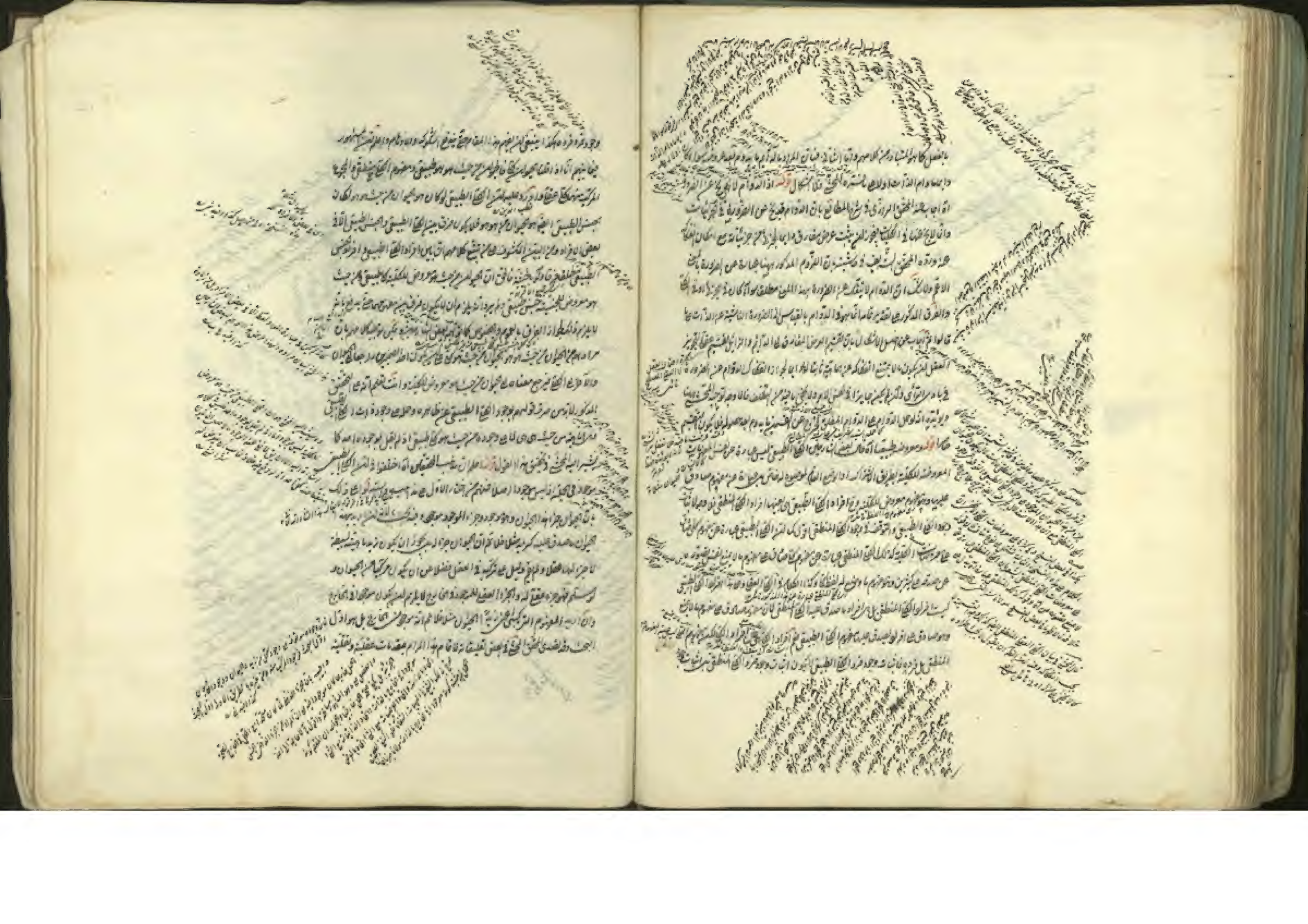


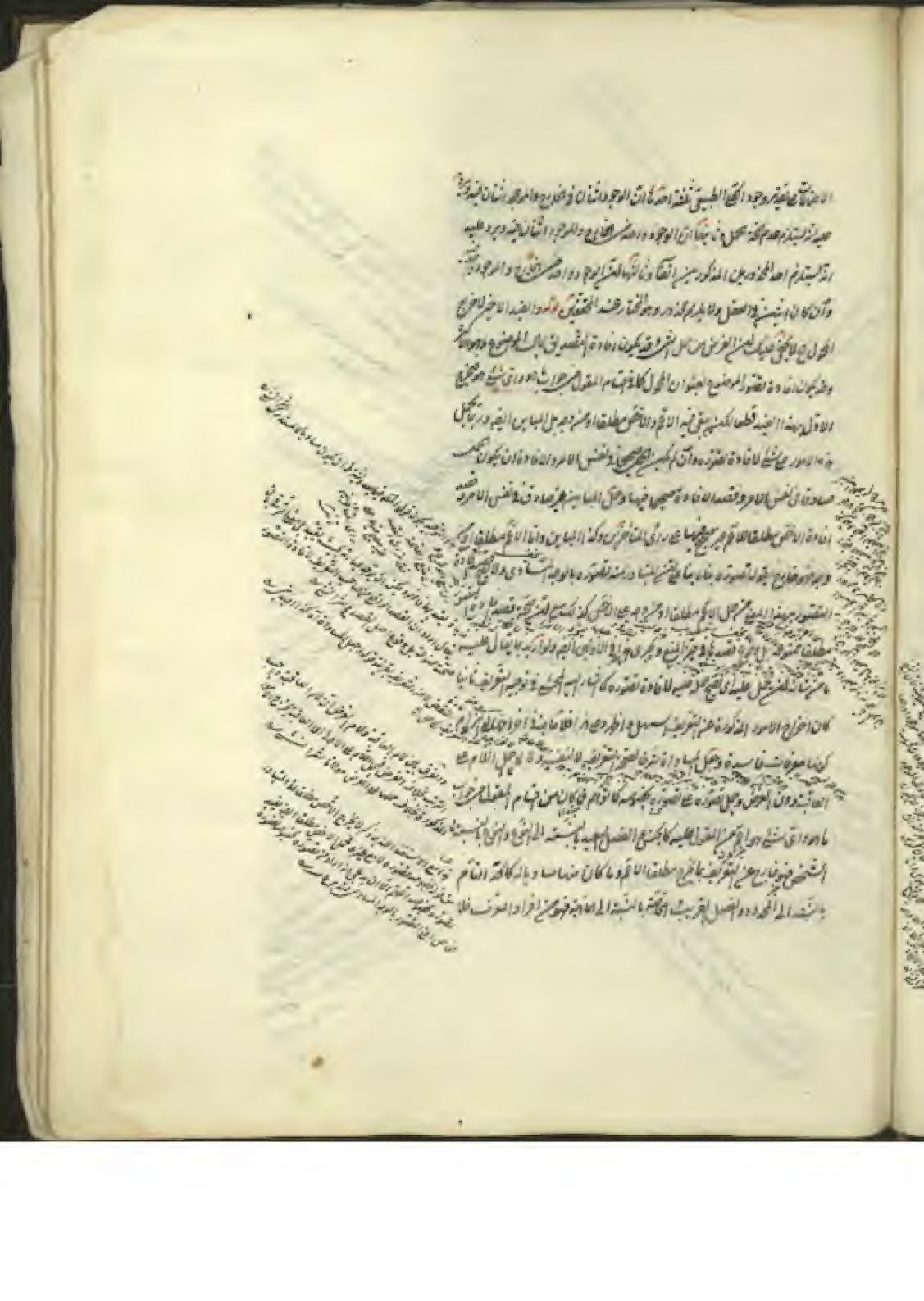












قولنا الضاحك انسان وكل نوع كما تقوم وقوله فالطبيعة تتبعه فقد سبق الطبيعة
وكذا الظاهر فلا تغفل عن كونه قوله والعلم الخ يتحقق اما تحقيقه العلم بالحكم على الطبيعة
معلوم المعنى باعتبار وجهه من شعور الذهن مع قطع النظر عن الوجود بحيث لا يتقدح على الحكم
اصلا كقولنا الانسان نوع وفي الصورة عليه باعتبار تحققه في نفس الفؤاد اي شعور الذهن
بحيث يتقدح الحكم اليه قطعا كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان انسان والجملة
عليه من حيث هو هو اما كان باعتبار وجهه الذهني مع قطع النظر عن المفرد او باعتبار وجهه
في ضمن الفرد كقولنا الحيوان الناطق انسان ولا يذهب عليك ان هذا الاتم قوله اي تحقيق الطبيعة
في ضمن شخصه اذ الكلي لا يخبر عنه الكلية بان يحكم عليها باعتبار وجوده الذهني كما انه لا يخبر
لا يخبر عنها بان يحكم عليها باعتبار وجوده في ضمن الفرد او المصورة اللهم الا ان يؤل بانها
في حكم الشخصية وفيه بعد لا يكاد ويرد على قوله يتحقق المصورة لا يكون هذا الوصف قيدا له
اذ انه لو لم يوجد هذا الوصف فيه للموضوع لكان الحكم على الطبيعة من حيث هي هي والاجنبية
المصورة اشد عن المطلق فلا بد ليحمل قيدا له ويرد بلزوم العلم بالجزئيات مع انه خلاف ما يقتضيه
تحقيقه الآتي ان يقال معناه انه لا يحمل هذا الوصف فيه للموضوع للملا يلزم العلم بالجزئيات
بل يقيد الموضوع بقيد آخر يلزم منه الحكم على الجزئيات ولعل الاعرف ثم يرد عليه انه حينئذ
على تقدير تمامه انما يدل على انه لا فرق بين الافراد المذكورة هنا وهو مشهود وانما
على انه لا بد ان يكون الفرق منها ما ذكره فلا يجوز ان لم يكون الفرق بينها بان الحكم في المصورة
على نفس المعلوم باعتبار جميع تحققاته في افراد شعور الذهن او بعضها وفي المهملة على نفسه
باعتبار تحققه في فرد شعور الذهن من مطلق وفي الطبيعية على نفسه لا باعتبار تحققه فيه
سواء كان باعتبار تحققه في شعور الذهن كقولنا الانسان نوع او باعتبار من حيث هو هو كقولنا
الانسان حيوان ناطق وكان المراد بقولهم ان موضوع المهملة هو الطبيعة من حيث هي من غير ملاحظة

بملاحظة شرط ان موضوعها الطبيعة باعتبار تحققها في نفس الامر مطلقا بلا زيادة قيد الطبيعة
او الطبيعة بخلاف المصورة ويحتمل زيادة تحقق المقام قوله لتقطع بانه لم يقل نفس الامر
امر واحد اي كما تقدم في المهملة المستثناة بخلاف ان يكون الموجبة ذات امرين احدهما
هو الوجود المعلوم اوجبها هذا الوجه وذو الوجه الوجه بعلم قوي وذو الوجه بعلم ضعيف
كما اختاره بعض المحققين نعم لو كان العلم بالشيء مطلقا مستلزما لوجوده في الذهن لتم ولكنه
غير بين ولا مبين بل يجوز ان لم يكون المستلزم لوجود الشيء في الذهن هو العلم بذاته وبحقيقته
لا بوجه مغاير هي ما يجوز اه المحشون قوله فان بين كلية افراده كما او بعضا اي كلية فرده
بطريق الحقيقة الافرادية او البعضية الافرادية او لو بينه كلية الجزئية كقولنا كل انسان
ماكول او بعض الحيوان ماكول لا تعني محصورة بل مخصوصة او مهملة وكذا لو بينه كلية الفرد بوجه
آخر كقولنا انسان من بين بعلامة مخرون خاتمه مطلقا ولكنه يقول الموضوع في مثله يقتضيه
فحوى الكلام الجزم وبعض الجزم وبعض من لا يخولانها بخلاف الكل والبعض اذ لا يقال
وهو كما ترى وما بالبيان كون اللفظ لغة اشعارا تم من اللفظ وجهه كونه الذكرة وسياق
النفي الذي هو من اسوار الطلب الخ والا اخر يكفي فيه مطلق بيان الكلية سواء كان بدلالة
كلمة معينة او اصطلاح الفن او بدلالة عرفية كما في لام الاستغراق والاضافة الا ان هذا في
فتقييد السور بهذا الوجه احسن من تقييده باللفظ الدال على كلية الافراد فيما هو المشهور احسن
من وجهين قوله لانه حيث يصدق الحكم على الطبيعة اه اذ على تقدير تمامه انما يدل على لزوم
الجزئية المهملة دون العكس مع ان المدعى هو الملازمة اي على اللزوم من الطرفين الا ان يقال
لزوم المهملة الجزئية بينه لا يحتاج الى البيان وانما الذي يحتاج اليه باعتبار لزوم الجزئية للموجبة
فبانه كان ذا بالنا قطعا تريد عليه منعا ونقضا ومعارضة انه قد يصدق الحكم على الطبيعة
من حيث هي ولا يصدق الحكم على بعض الافراد كما اذا كان الموضوع كليا منحصر الافراد اما

خارجا كقولنا الشمس طالعة او مطلقا كقولنا الواجب بالذات او الدائم بالذات موجود
فان الاول يصدق محصلة خارجية ولا يصدق جزئية خارجية والثاني يصدق موجبة
واحدة جزئية لا كلية ولا يصدق جزئية اصلا وذلك لان الحكم على البعض ليس عين الحكم
عليه والسبب فيه بان التقييد بالمعية يقتضي ثبوت الوجود الخارجي للمحمول في الخارجية
الكن في الحقيقية والذهنية يجب ثبوت الامر الذهني اما بغيرها وقع الحكم عليه لا فيها فيجب
فيه الدور فيكون في صدق الجزئية الموجبة المضاف اليها فرضا وقوع الحكم في بعض افراده القضايا
جزئية ضرورة ان الكل والمضاف اليه فرضا تحقق اذ لا حكم فلا اشكال قوله لان الموضوع حينئذ
مأخوذ هذا الطبيعة اي قد عرفت لمنع توجيه هذا الكلام فيما تكرر الا ان يثبت نفس الحكم
منهم بل المقصود هنا ايضا عرفت الفائدة في قوله فان الحكم ليس بالذات اما الاول
فلان الحكم بالذات وكذا اوفت ما يجيء حاصله ايضا ان تقديم المنع يكون الحكم في المحمولة
على الموضوع قضية اخرى اي لان تلك القضية داخلة في الطبيعة حاصلة بالفعل مع ان الحكم
هنا هو القضية المستعملة في متعارف القوم ومن الجائز ان لا يكون تلك القضية الجزئية
داخلة فيها فاحسن التامل قوله والحق ان المحمولة تلزم الجزئية اي هذا اجود ما يمكن في النظر
المذكور وحاصله ان الجزئية اللازمة للمحمولة اعم من ان يكون الحكم فيها على البعض الذي هو الحقيقة
او الاعتبارية والطبيعة المذكورة داخلة في الجزئية بهذا المعنى كما ان ربما الشيخ في الشفاء
وفيه لنسلم الجزئية اعم من الجهورية المباينة للطبيعية فكيف يكون نسبة لها ان يقال
ان سلم للمقسم لها وفيه العموم قد يكون اتم من الخصوص وحصول ما يشار اليه الشيخ
ان الطبيعية لا تنتج في كبرى الشكل الاول لانها راجعة الى الجزئية لا تنتج في كبراه فنقول انا نرى
حيوان وكل حيوان جسم لا ينتج لنتيجة جسم كما ان قولنا كل فرس حيوان وبعض الحيوان ناطق لا
ينتج لنتيجة بعض الفرس ناطق فقط كلامه حيث قال والطبيعة هذا راجع الى الاشكال الاول بحيث

على بعض الاوساط اما يدل على ان الطبيعية داخلة في الجزئية حقيقة واما فوقه فنقول بان
هذه القضية لقصد في جزئية اما هذه المباحثة فتريد البحث او لا لتصريح به هناك في كلام الشيخ بل
فيه وجود تشبيه واشارة بتخصيصه في مقام التوجيه ولهذا قال او كاد وقد يشار الى ذلك الشيخ
في الشفاء ولو قيل في جواب الاشكال المذكور ان المراد من الجزئية اللازمة اعم من الجزئية
الحقيقية والاعتبارية لتنتج الطبيعة مجاز الكان ادفق جواز استعمالها عرفا كما
لا يخفى قوله ولا بد في الجزئية من وجود الموضوع اي اي وجود الموضوع خارجا تحققا او مقدرا
او ذهنا ويرد على قوله ومن ثم رجحه بانه ان المفهومات على المذكورة لا تقصد في
القضايا الجزئية الصادقة من الاقسام المذكورة فلا تتبع تقويمها بها الا لمن يقال المراد
مجرد دون التوقيف او تتبع المقومات بالموجبات الصادقة واما تتبع التقويمات بحيث
تشمل الكل فيحتاج ان القضايا بأيدي العقول السليم والطبع المستقيم ستعمالا وباب البرهان
قوله ومنها قضايا لا يلتفت فيها الى ان هذه القضايا وان كانت صادقة لكن
لا تتم انتاجها حقيقة لجواز ان لا يكون حين القضايا بالمستعملة في العلوم ومتعارف
والمتقدم كما ان جزئية والحقيقية بهن القضايا بالمستعملة فيها والقول بان القضايا بالمهملة
حين هذا القبيل منظور فيه لجواز ان لا يكون الحكم فيها شاملا للمتفقات لعدم اتفاقهم فيها
وان كان الحكم عليها صادقا مع ان صدق القضايا بالمذكورة تم لان الكرة المتفقة
الوجود وامتناع المتفق الوجود لا تم كونها حقة بل الوجه متقيس بما قبل عليه ما لجواز
ان يكون محل استدلاله على ان آخر عن انه مسافة حقيقة وقصد بكلامه ان القائل ان لم يرد
الجزئية ليلتزم وجه موضوعها وايضا يرد عليه ما اورده واحد تقدير عدم تقييد الامر
في الحقيقية بالامكان العام لان لم يكون مراده بذلك القضايا الحقيقية التي مر
انها شرطية ذوات القوة حتى كما استنقل عن بعضهم وفيه بحث آخر مستوفى قوله

اقول لا يخفى انه اذا اريد بالامكان الامكان العام اي ما يقابل الضروري فالمراد بامكان وجود الافراد امكان صدق الموضوع عليها بحيث يصح الحمل عليها بالحمل الشائع المطلق سواء كان ذلك في الخارج او في الذهن ولا يقدح في ذلك شيء منها لكلية القضية الحقيقية وكذا لا يقدح فيها اعتبار الوجود اما في الحقيقة بالمعنى المذكور بل حيثما اتفق لعدم اختصاص الحقيقية بافراد الحقيقة الوجود في الخارج كما في الخارجية فلا ينتقض لتقييد المذكور بالقضايا المذكورة ولا بغيرها من القضايا التي يحمل لانها لوازم لما تتضمن موضوعاتها كقولنا كل اربعة زوج وكل ثلثة فرد واما اذا لم يكن للموضوع فرد محكوم اصلا فلا شك انه لصدق هناك بحيث يصح حقيقي كما اشرنا اليه آنفا قوله ويعلم من كلام بعضهم انهم اخذوا اه اقول الحقيقة بهذا المعنى هي الوصفية التي هي الصورة حقيقة وذات المعنى شرطية كما حققه المحقق الشريف في مباحث المجمل المطلق من حاشية المطالع فلا يرد عليها ما اورد من ان وصف التقييد لا يكون الا بقيدا لا محالة والحقيقة عرفا انما هو لوصف التقييد لا الامكان فلم يصدق عليه اصلا موجبة ولا سالبة لان ج ليس ب ذ والموجبة الكلية عرفا افراد ج وليس ب فلا يصدق الايجاب الكلي ج ب ولا سالبة الكلية عرفا افراد ج وجوب ب فلا يصدق السلب الكلي وذلك لانا اذا تأملنا ان عقد الوضع معتبر ايجب فرض العقل وعقد الحمل يكفي فيه الامكان كما هو الحقيقية المشهورة على ما تقرر عدم اعتبار الامكان في موضوعها واما اذا كان العقد بحيث يجب فرض اصل كما في الحقيقية بهذا المعنى فلا نسلم ان ج ليس ب ذ الجزئية وان كان ج ليس ب الكلية لجواز ان يكون الامر كذلك بحسب الفرض مع جواز ان يصدق ج ب ذ ان اتفق لعدم خروج ما لا اخر كذا الكلام في ج ب ذ ان اتفق لعدم خروج ما لا اخر فتأمل المذكور انه وليس يكفي صدق القضايا الكلية بهذا المعنى بل يلزم ان لا يكون شيء منها متيقن الصدق مع ان منها ما يجب قبل الصدق كقولنا كل ج ان جوان ولا شيء من الانسان بحجر وذلك فيما اذا لم يكن الافراد الفرضية للانسان في تقدير ان يتفق جوانا وكذا

وكون الجزئيات بحيث يجوز استدراكها على ما لا اخر وايضا يرد عليه منع صدق قضايا كثيرة واضحة بهذا المعنى كما مر تحقيقه من المعقولة والمشهورة والعلوم متعارف التفوه بها يرد على قولهم وانت تعلم ان المعنى الذي ذكرناه ولم يكن اعتباره آنفا لا يلائم صدق قولنا شريك الباري ممتنع لان الامتناع بهذا الوجه وكيف يكون شريك الباري حقيقة بهذا الوجه متسبب فتأمل ممتنع قوله والذي يظهر ان اعتبار المعنى المذكور اعتبار صحيح فحينئذ آه لا يقال اذا لم يكن شريك الباري ممتنعا بالمعنى المذكور فلا يكون واجبا او ممكنا لان الحق ان الواجب والممكن والممتنع اقسام متقابلة بالقسمة الاولية فكل ما ليس بواجب ولا ممتنع يكون ممكنا لانا نقول الملازمة ممنوعة اذ المتبادر عقلا من الواجب والممتنع هو الذي يكون وجوده او امتناعه بالذات وان لم يكن كذلك بالنظر الى الواجب والممتنع بالغير كما صرح به الشارح العلامة في شرح التجريد وغيره وحينئذ نقول ان اريد بالامكان ما يقابل الامتناع بالمعنى المذكور فلا نسلم ان شريك الباري ممكن بهذا المعنى بل هو ممتنع بالذات وان اريد به ما يقابل الوجوب بالمعنى المذكور فلا نسلم ان شريك الباري ليس بواجب بهذا المعنى بل هو واجب بالغير وان اريد به ما يقابل الوجوب بالذات فلا نسلم ان شريك الباري ليس بواجب بالذات بل هو ممتنع بالذات وان اريد به ما يقابل الوجوب بالغير فلا نسلم ان شريك الباري ليس بواجب بالغير بل هو واجب بالغير وان اريد به ما يقابل الامتناع بالذات فلا نسلم ان شريك الباري ليس بممتنع بالذات بل هو واجب بالذات وان اريد به ما يقابل الامتناع بالغير فلا نسلم ان شريك الباري ليس بممتنع بالغير بل هو ممتنع بالذات فتأمل قوله وانت تعلم ان المعنى الذي ذكرناه آه لا يقال لم يكن اعتباره آنفا لائقا لصدق قولنا شريك الباري ممتنع لان الامتناع بهذا الوجه وكيف يكون شريك الباري حقيقة بهذا الوجه متسبب فتأمل ممتنع قوله والذي يظهر ان اعتبار المعنى المذكور اعتبار صحيح فحينئذ آه لا يقال اذا لم يكن شريك الباري ممتنعا بالمعنى المذكور فلا يكون واجبا او ممكنا لان الحق ان الواجب والممكن والممتنع اقسام متقابلة بالقسمة الاولية فكل ما ليس بواجب ولا ممتنع يكون ممكنا لانا نقول الملازمة ممنوعة اذ المتبادر عقلا من الواجب والممتنع هو الذي يكون وجوده او امتناعه بالذات وان لم يكن كذلك بالنظر الى الواجب والممتنع بالغير كما صرح به الشارح العلامة في شرح التجريد وغيره وحينئذ نقول ان اريد بالامكان ما يقابل الامتناع بالمعنى المذكور فلا نسلم ان شريك الباري ممكن بهذا المعنى بل هو ممتنع بالذات وان اريد به ما يقابل الوجوب بالمعنى المذكور فلا نسلم ان شريك الباري ليس بواجب بهذا المعنى بل هو واجب بالغير وان اريد به ما يقابل الوجوب بالذات فلا نسلم ان شريك الباري ليس بممتنع بالذات بل هو واجب بالذات وان اريد به ما يقابل الامتناع بالغير فلا نسلم ان شريك الباري ليس بممتنع بالغير بل هو ممتنع بالذات فتأمل

بسم الله الرحمن الرحيم

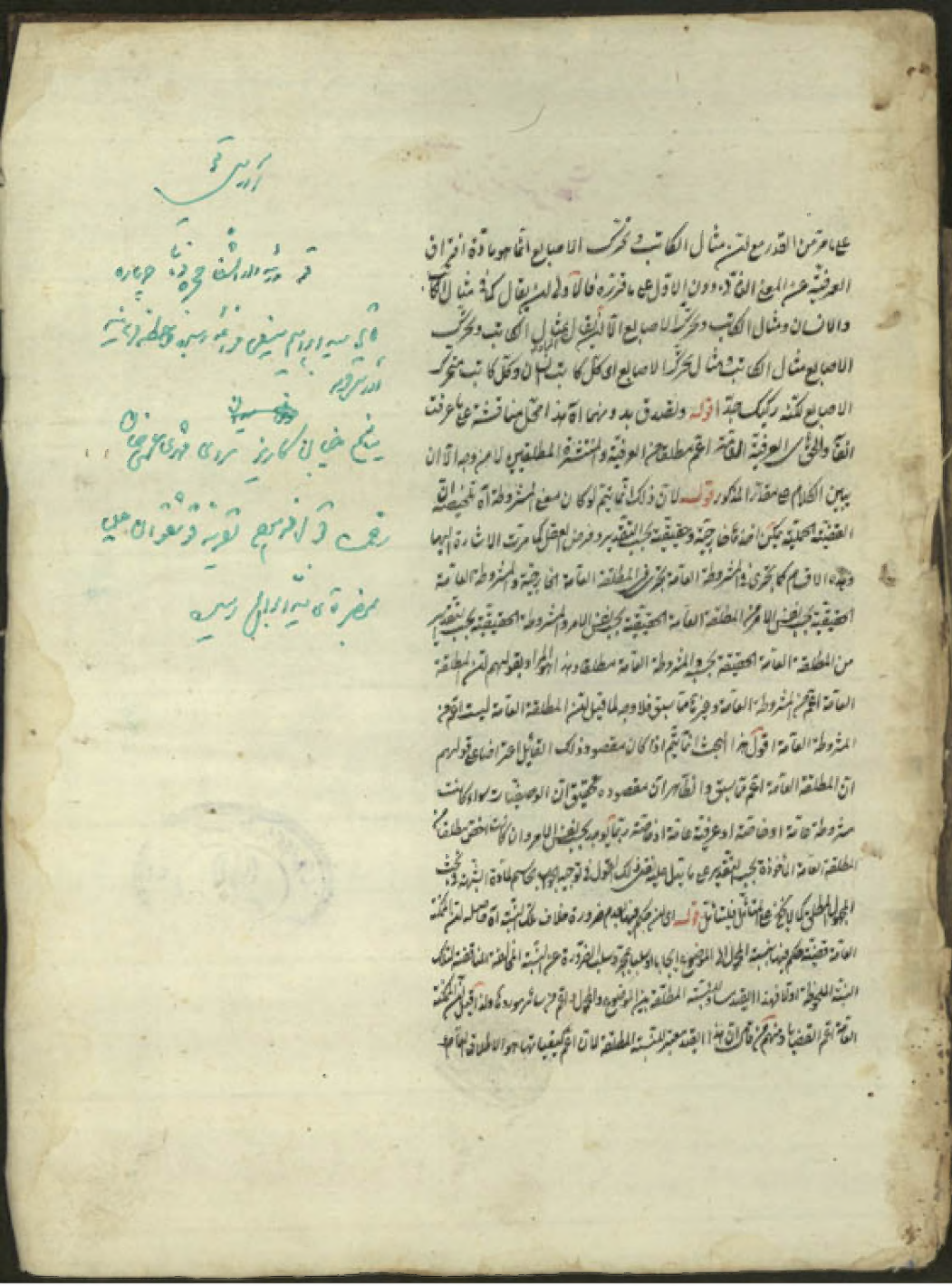
لكونه واجبا لغيره او ممتنعا لغيره فالضرورة والامكان المجوز منهما هما غير الضرورة والامكان
الذاتيين المجوز منهما والحكم وجوبه ذلك انه قد صاحب المنع بالضرورة
استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع اذ المتبادر منه انها اتم منها لوجوب الذات من الغير فلم
يرد عليه انه يلزم عليه اى لا يكون الممكنة العامة اتم من المطلقة العامة ضرورة
لقدح سبب الضرورة بعض الاتم عن ايجاب الخلف لتلازم وقوع اى سبب المرافق في الجملة مع
انهم اتفقوا على ان الممكنة العامة اتم من المطلقة العامة قوله والحق ان الضرورة المطلقة
العامة اورد عليه انه يستلزم ان لا يكون فرق في المعنى بين الضرورية المطلقة والمشروطة العامة
فيما اذا كان الوصف العنواني معدوما لوجود الشيء الماكل موجودا شيء بالضرورة ويمكن
دفعه بانه لا محذور في ذلك لجواز ان يكون قضيتان واحدة ضرورية مطلقة فتجب
انها متضمنة على ضرورة مقيدة بادوام الوجود المطلق ومشروطة عامة فتجب انها
متضمنة على ضرورة مقيدة بادوام الوصف العنواني للاتفاق حملوا النقيض الضروري
المطلقة العامة والنقيض المشروطة العامة الحينية الممكنة كما سيجيء بيانه وهذا يدل على
اختلافهما بحسب المعنى لان القول بكون النقيض مغايرا للنقيض من اختلاف معنى العنوان من
الضرورة ونفي اختلافه النقيض يستلزم اختلاف العنوان في جميع المواد لكن الكلام ههنا
في ما هو واقع من النقيض فيحقق ما يلزم وهو انه يجوز ان يكون الحينية الممكنة نقيض المشروطة
العامة بمعنى ما دام الوصف لا بمعنى شرط الوصف كما هو المتبادر من كلامهم ويقيد الحينية
الممكنة عليه فيرد عليه ما ذكره انه لم يرد بالضرورة المطلقة الوجوب الذاتي فمن الصفة
الثابتة بعض معاني الضرورة الثابتة سواء قيدت بشرط الوجود او بقيد ما دام ذات الوجود
فلا يكون واقعا منها بل المتعين ان يراد بها مطلق الوجوب الشامل للذاتي والعنواني
فلا حاجة الى تقييد الحينية بشرط الوجود بعين ما ذكر الكلام على تقدير تقييد الحينية بقيد ذات الوجود

الوجود ايضا على ما فرغنا سمعك فتنبه قوله او ما دام ذات الظاهر فيه وفيما بعده من
المعطوف بالواو اى وان كان الحكم بضرورة الهيئة ما دام الوصف فهي ضرورة
عامة وكذا القياس بالكلام في نظائره وكان الاولى في الواو والتغيير ما والتنبيه على ان
جميع هذه الاحكام المذكورة في قضية واحدة واما قول الشيخ في تقرير المعطوف ان الشيء
محكوم فيها او لشيء محكوم عليه فيها فان حاصل المعنى هو ما لخص قوله الا بيرسين فحاله انه هذا فرق
آخر بين القضيتين لا تنوير الفرق الاول كما هو المتبادر لان الفرق الاول انما هو باعتبار وجود
الحينية المعنى الثاني من الاول وهذا الفرق باعتبار وجود الحينية منه والا لصارت الهيئة بينهما
هي الوجود المخصوص من حيث وجه كما صرح به فيما بعد وفيه نظر لان المثال المذكور كما يصدق بالمعنى الاول
يصدق بالمعنى الثاني لان ادام من الضرورة الوصفية هو الضرورة بالمعنى الاعم من الوجوب
لذاته والوجوب لغيره لا بمعنى الوجوب لذاته والا لم يصدق المعنى الاول الفصل لم يصدق
العامة الا تارة الضرورة الازلية فيلتبس بالمختصة بالضرورية المطلقة ومن البين ان الكتابة
علة تامة لوجود اصابع زيد ضرورية للانسان في جميع اوقات تحققها لعلتها وكل ما كان كذلك
له فيها يصدق الكتابة بالفعل لم كانت الضرورة الوصفية بالمعنى الاخص لم يصدق المعنى
الاخص لم يصدق المعنى الاول البتة وان كانت بالمعنى الاعم يصدق المعنى الثاني البتة
مع ان كون الكتابة شرط الضرورة محرك الاصابع ممنوع لانهم فسروا الشرطية بالعلية
سواء كانت على سبيل الاستقلال او لا والظاهر ان المراد هنا بالعكس نعم لو حمل
المعنى الاول على مجرد علية الوصف العنواني ضرورة لبتة الحال دون ظرفيته لهما البتة
على ما يستفاد من ظاهر الكلام يصدق المعنى الاول بدون الثاني فيما اذا كان الوصف علة
معدة للضرورة لبتة الحال غير مستدعية لها كقولنا كل حي ما ثبت بالضرورة ما دام ذاته
صادق بالمعنى الاول كاذب بالمعنى الثاني ضرورة قوله كقولك كل ما هو حيوان ادام

فيه ان كون الاثنين شرط الضرورة المحمول انما يحقق ما لم يعلم انتفاء الامر بالعكس حين ما عرفت
في مثال الكتابة وكون الاصابع وامثال ذلك فالانسان اذا كتب بالضرورة الذاتية والضرورة
ما دام انسانا لكان اخبر وعلى هذا يحمل الضابطة في صدق المشروطة العامة بالمعنى الاول
وعدم صدقها كون المحمول انما عين الذات اي تمام ماهيتها كحيوانية الحجر بالنسبة
ما ينبغي قوله لانه اذا ثبت الضرورة الخ هذا انما يتم اذا كانت الضرورة الذاتية بمعنى
الضرورة في جميع اوقات الوجود واما اذا كانت بمعنى الضرورة بشرط الوجود كما حققته
سابقا فغيره منع ظاهر ايضا انما يصدق بالمعنى الثاني قوله قولنا كل متحرك مظلم ما دام متحركا
اذا اخذت الضرورة الوصفية بالمعنى الاعم واما اذا اخذت بالمعنى الاخص فلا يصدق قطعا
فالفرق بهذه المثال وشبهه كحركة الاصابع فتكلم تحت قوله فلان الاعم المطلق من
الاعم مطلقا من شيء آخر وذلك لانه ان كان اصدق على جميع افراد ذلك الشيء كان اعم
منه مطلقا لصدقه به ومن غير عكس كالموجود الذي هو اعم مطلقا من الحيوان الذي
هو اعم مطلقا من الابيض فانه اعم مطلقا من الابيض ايضا ولم يكن
صادقا على جميع افراد ذلك الشيء كان اعم منه من وجه لان ذلك الشيء يصدق به بدون ذلك
الاعم المطلق كما انه يصدق بدون ذلك الشيء في مادة افتراق ذلك الاعم من وجه ومثلوا
في مادة اجتماعهما كالحيوان الذي هو اعم مطلقا من الانسان الاعم من وجه من الابيض فانه
اعم من وجه من ابيض وناطق مثلا فيه ما فيه لكن ما تمسك به في بيان اعمية المخصوص من مثال
الاصابع منظور فيه كما عرفت انفا ويخص ان النسبة بين المعينين من عموم وخصوص من وجه
لا مطلقا كانت هذه الكتابة لكن لا بالدليل الذي ذكره والمثال الذي ذكره بل بالدليل
الذي ذكرناه والمثال الذي اوردناه فتدبر قوله لان جميع اوقات الوصف اعم من ان
ان جميع اوقات الوصف وقت معين من اوقات الذات يتبين الوصف فلا يصدق

لقضية ما دام الذات على القضية المطلقة العامة لصدقها بدون المشروطة العامة بالمعنى الذي
كما قال شارح القرمكتوب المشروطة العامة بالمعنى الثاني اختص منها مطلقا ولا يخفى
عليك انه لا يتم هذا البيان ان اعتبر بالوقت المعتبر في مفهوم الوقتية المطلقة
ما لوحظ تعلقه بوجه ما كيف يكون اخص منه وقت ما سواء كان ذلك التعليق بالوصف العنواني
اللازم للذات او غيره اللازم لها او غير الوصف العنواني ومنهم من قال المراد هو الوقت
المعين بغير تعين الوصف العنواني سواء كانت المشروطة العامة بالمعنى الذي قرر في المعنوم في القضية
المطلقة واخص منها بحيث كل ما تقرر عندهم من قال على بطلان ذلك
وهذا بناء على قياس ما عرفت في الضرورة المطلقة على توجيه الاخص مع المشروطة العامة بالمعنى الاول
فتدبر قوله لكن الدوام لا يفارق الاطلاق الذي يتوجه على تعريف الدائمة المطلقة انه
ليس يلزم ان لا يكون بين الموجبة الدائمة والسالبة المطلقة العامة تناقض لاجل صدقهما
على الصدق في القضية الخ محل لها الوجود كثير لسلب زيد موجود ما دام موجودا او زيد ليس بموجود
بالاطلاق العام على قياس ما عرفت في الضرورية المطلقة والوجوب المذكور هنا لا يجري هناك
على ما لا يخفى ومنهم من اجاب عنها بان الكلام في الموجبات من القضايا الحقيقية والحقيقية
المذكورة من القضايا الذهنية وفيه نظر لان الانفكاك المذكور كما يرد بناء على ان القضايا
يرد بناء على القضايا التي محمولاتها اعراض خارجية لموضوعاتها كقولك زيد متحرك او موجود ما
دام موجودا او زيد ليس بمتحرك او بموجود ما دام كذلك بالاطلاق العام ولا شك ان من القضايا
التي خارجية او الحقيقية فالحكم المذكور غير مسلم لما عرفت من ان المراد من القضايا
المذكورة من الحقيقية والذهنية والثانية والشخصية والطبيعية والمهملة
والمعدولة والمحصلة خارجا او من الموجبات واحكام القضايا لا اختصاص لها بما عدا الذهنية
بل جارية فيها ايضا والكلام لم يكن مقصورا بالذات والاولية بحيث لم يقبل المراد بالاطلاق

العام هو دفعة عامة او دفعة وجود الموضوع وحيث نظر الشارح قدس سره بينه وبين الدوام المطلق وكتب
التوجيه المطلقة العامة في المواد المذكورة قطعا ومنه حرر قوله هذا الجواب بان الاضافة
للاستغراق وجود الموضوع فيصدق قولنا زيد ليس بمجتهد بالاطلاق العام بعض وقت وجوده وجود
ليس بمجتهد لانه لا يزول صدق القضية مع عدم وجود الموضوع راسا وانما فيه بتقبض المحمول
والعام لا بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية مناقض عام حقيقي فحكمه لا يخالف المنشر
موجود في المحكم فيه فلا يتصور صدق السالبة منا بجنب عدم الموضوع فرق آخر بين الصادقة
بتقبض المحمول وهو بين المطلقة العامة فانه دوام لا يخرج عن الضرورة انما حاصل الفرق بينه وبين الضرورية
والدائمة المطلقتين بالعموم والخصوص مطلق انما يتم اذا كانت الضرورة المعتبرة في الضرورية بمعنى
الاخص الذي امتنع الانفكاك الناشئ عن الذات وهو خلاف المعتبر فيها الضرورة بالمعنى الاعم
الشامل لكون الضرورية الازلية اخص منه كما عرفت سابقا ويكون توجيه المقدمة المذكورة بان المراد هو
العموم والخصوص بحسب المفهوم مع قطع النظر عن الواقع والعجب من ذكره الجيز توجيه راجع اليه او ناظر
عليك انه مبني على ان يقيد الدوام المشمول لجميع الازمنة مع امتناع الانفكاك كالدوام الكلي
بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب المفهوم فافهم قوله وكذا الوقتية والمنتشرة اي الوقتية المطلقة
والمنتشرة المطلقة لانهما بسيطان المذكوران فيما سبق وكذا المراد بقوله فيما بعد والوقتية و
المنتشرة عرفوهما المطلقتان والحاصل ان قيد الدوام المطلقة العام في الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة
ايضا بناء على الخدشة المذكورة هو ان الدوام قيد في الضرورة بحسب المفهوم فيكون في القضية
المطلقة عرفوهما منها ليفيد بحسب المفهوم فلا يصح كونهما منها مثال واما مثال صدقهما معا فانما
هو المثالان المذكوران سابقا على قولنا كل مخسف بالضرورة وقت الربيع وقولنا كل قمر ربما
منخسف بالضرورة وقت ما قوله لان الضرورة الوصفية لا يستلزم الدوام الوصفي اه هذا انما يتم
على تقدير الضرورة الوصفية بالمعنى الاول واما على الضرورة الوصفية بالمعنى الثاني فلا يتم الا بناء



على ما مر من القدر المشترك بين مثال الكاتب المتحرك الاصابع اعني هو ما دة افراد في
العرفية عن الوقتية دون الاول على ما قرره فالاولى ان يقال كما في مثال الكاتب
والانسان ومثال الكاتب المتحرك الاصابع الا لبقاء مثال الكاتب المتحرك
الاصابع مثال الكاتب ومثال المتحرك الاصابع اي كل كاتب انسان وكل كاتب متحرك
الاصابع كقولنا ركيك جدا قوله والصدق بعد وهما اي بعد المحل مناقضة على ما عرفت
الفرق بين العرفية العامة اعم مطلقا من العرفية والمنتشرة المطلقتين لما مر وجه الآن
بين الكلام على صفة المذكور قوله لان ذلك انما يتم لو كان صدق المشروطة انما يحصل
الفعلية الحقيقية بحيث انه فاعل بالحقيقة وحقيقة بحيث يتقبض بروفرض العقل كما مرت الاشارة اليها
وجه الاقوام كما يجري في المشروطة العامة يجري في المطلقة العامة اعني الحقيقية والمشروطة العامة
الحقيقية بحيث يفيض الامر المطلقة العامة الحقيقية بحيث يفيض الامر والمشروطة الحقيقية بحيث يتقبض
من المطلقة العامة الحقيقية بحيث والمشروطة العامة مطلقا وهذا الجواب يقولهم ان قيد المطلقة
العامة اعم من المشروطة العامة وغيرها مما سبق فلا وجه لما قيل ان قيد المطلقة العامة ليست اعم من
المشروطة العامة اقول هذا البحث انما يتم اذا كان مقصود ذلك القائل اعتراضا على قولهم
ان المطلقة العامة اعم تما سبق والظاهر ان مقصوده تحقيق ان الوصفية سواء كانت
مشروطة عامة او خاصة او عرفية عامة او خاصة ربما يوجد بحيث يفيض الامر وان كان مطلقا
المطلقة العامة اخوذة بحيث يتقبض عما يقابل عليه فيض ذلك القول فتوجيههم بحكم العادة الثابتة
المجهول المطلق لا يكاد يخلو عن امثال ذلك قوله اي الذي حكم فيها بضرورة خلاف ما ثبته انه وصله اعم من الكلية
العامة فيصدق عليها بسبب المحمول الدائم الموضوع الجاري على الضرورة عن السبب المانعة فيما نحن فيه
السبب الملحوظ او قال فيه القيد سالبة المنتشرة المطلقة بيان الموضوع والمحمول اعم من سائر موجبة كلية
العامة اعم القضايا وهم ان هذا القيد معتبر للسبب المطلقة لان اعم كيفياتها هو الاطلاق العام

الممكنة العامة تنقسم بالقوة لا بالفعل وتحقيق مقام اوسع من هذا المقام قوله يعني المعتبرة آه اقول

[illegible] اذا البسيط الاربع المذكورة فيما سبق جميع معتبرة عادة في قسم المركبات ومن منها ما فرادها كما اشرنا اليه سابقا ومن

بسيط اخر معتبرة في بعض المركبات المشهورة اصلا واخر معتبرة منفردة في الجملة بل في بعض المركبات

او غيرها فوق بين البسيط الاخر الذي يعني قوله فيه وضعت البسيط في شكل مركب آه هذا الشكل مركب من اربعة خطوط

مستقيمة متفاوتة في الطول اثنان منها متوازيان هذان الطرفين وهذان الآخران خطوط مستقيمة اخر خارجة من

رؤس تلك الخطوط مستقاطعة طولا ازى منها على زوايا قائمة شكلا اشتمل على اربعة اضلاع وهي

المنفردة تنقسم بحسب لكل منها زاوية منفردة بقطع مقارنة بزاوية اخرى تكون كما شرائط منفردة وذلك

البيت اسماء البسائط على ترتيب ذكرها في الكتاب بغير الاجزاء منها وهي الكمية العامة وذو جانب آخر بجميعه

بيوت فيها اسماء على الاولى منها وهي الضرورية المطلقة وذو جانب آخر غايته بيوت ثلاثة واحد منها اسم الكمية

العامة وغيرها مع البيوت الاولى اسماء البسائط الواقعة بين كل واحد من البسائط البيت الاولى مع مابعده من البيوت الاخيرة

صورة الشكل

	الضرورية المطلقة	الدائمة المطلقة	العرفية العامة	الوجودية المطلقة	العرفية الخاصة	المطلقة العامة	الكمية العامة
الضرورية المطلقة	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا
الدائمة المطلقة	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا
العرفية العامة	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا
الوجودية المطلقة	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا
العرفية الخاصة	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا
المطلقة العامة	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا
الكمية العامة	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا	مختص مطلقا

مجلس شورای اسلامی